Revue Néo-Scolastique de Philosophie

REVUE NÉO-SCOLASTIQUE DE PHILOSOPHIE

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

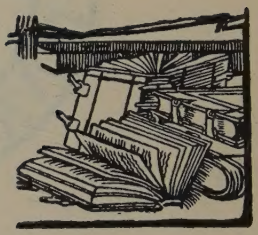
FONDATEUR: S. E. LE CARDINAL MERCIER

DIRECTEUR: MAURICE DE WULF

DIX-NEUVIEME ANNEE — 1912

LOUVAIN

INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE



DES PRESSES DE L'IMPRIMERIE NOVA ET VETERA
RUE DE CIRLEMONT, 136-138
· LOUVAIN · BELGIQUE ·

1127

I.

L'ÉNERGÉTIQUE

ET LA

THÉORIE SCOLASTIQUE.

*(Suite et fin *).*

Du point de vue scolastique, la théorie nouvelle contient plusieurs doctrines qui la font préférer au mécanisme ancien et moderne. La plus importante de ces doctrines est la restauration de la qualité dans le domaine scientifique, restauration d'autant plus fondée qu'elle résulte des principes de la théorie, comme le règne de la quantité avait été la conséquence des principes du mécanisme.

Pour le mécanisme, avons-nous dit, la notion primitive, fondamentale est la notion du mouvement local. Tous les autres phénomènes doivent s'y réduire, et si à l'heure présente, cette réduction n'est pas encore un fait accompli, ou soulève même de graves difficultés, le mécanisme conserve l'espoir de la réaliser un jour [1]).

Guidée par cette conception de l'univers, la théorie mécanique n'admet donc d'autres énergies que les énergies relevant du mouvement local ou de la position des corps dans l'espace. Les principes sur lesquels elle appuie la théorie

*) Voir le numéro d'août 1911.

[1]) Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, p. 259. Paris, Alcan, 1907.

physique n'ont aussi d'autre objet que le mouvement spatial ou les notions qui s'y réfèrent, tels les espaces et temps homogènes, les déplacements, la vitesse, les masses, les accélérations, etc... [1]).

Il est clair qu'à raison de pareille méthode et de pareille tendance, les mécanistes anciens et actuels ne peuvent plus logiquement accorder une place aux *qualités*, c'est-à-dire à ces réalités stables, permanentes, bien que susceptibles de variations, qui sont pour le corps les principes immédiats de ses multiples activités. La quantité, seule, a droit de cité dans les sciences physico-chimiques. C'est d'ailleurs ce que reconnaissent sans réserve les partisans les plus décidés du néo-mécanisme [2]).

Sans doute, plusieurs mécanistes maintiennent dans leurs formules l'élément force, mais là même où ce terme est employé dans un sens qualitatif — cas plutôt exceptionnel, — il ne désigne que la force mécanique destinée à produire le mouvement ou à conserver l'équilibre.

Avec l'énergétique, au contraire, le mouvement local perd cette souveraine importance que lui attribuait le mécanisme et reprend sa place bien modeste au milieu des phénomènes si divers dont le monde est le théâtre. Il est un phénomène particulier auquel nous n'avons aucun droit de réduire les autres. C'est l'énergie qui devient notion fondamentale embrassant l'ensemble des propriétés et des transformations de la matière. Et comme le mouvement local ne représente plus qu'une des multiples activités corporelles, la notion d'énergie apparaît du même coup, comme une notion générique englobant des espèces diverses, notamment l'énergie calorifique, l'énergie électrique, l'énergie luminique, etc... Les qualités bannies de la science par le mécanisme redeviennent de la sorte l'objet principal de la physique.

Ce premier principe, qui établit entre le mécanisme et

[1]) Thomson, Revue générale des Sciences, p. 258, 1903.
[2]) Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, p. 265 et suiv.

l'énergétique une différence radicale, est, on le comprend, d'une portée considérable. La substitution de l'énergie au mouvement local a élargi les bases de la physique à tel point que le mécanisme n'est plus qu'une partie restreinte de la science de la nature. Mais en même temps, la substitution de la qualité à la quantité pure a fait disparaître, au moins en grande partie, l'antagonisme qui règne depuis Descartes entre la théorie scolastique et la conception physique des phénomènes naturels.

M. Duhem avait déjà signalé cet heureux résultat de la théorie nouvelle. L'énergétique, dit-il, est une théorie des qualités et une mathématique universelle. En accordant aux qualités la large place qui leur revient en physique, elle est une réaction contre les idées cartésiennes et un retour aux principes les plus profonds des doctrines péripatéticiennes [1]).

En réalité, l'identification de tous les phénomènes avec le mouvement local contredit si manifestement au témoignage des sens, que des savants eux-mêmes, notamment M. Ostwald, la condamnent au nom de l'expérience sensible [2]). D'autres y voient une mutilation de la réalité, une altération des phénomènes entreprise dans le but de les faire rentrer dans le cadre étroit du mécanisme, ce qui souvent voile les analogies fécondes et empêche les progrès de la science [3]).

Qu'il se produise du mouvement local dans toutes les variations de la matière, encore même qu'il ne soit pas toujours visible, tous le concèdent. Qu'il n'y ait que du mouvement local, c'est une conception que la métaphysique, d'accord avec les données sensibles les plus incontestables, tient pour inadmissible [4]).

[1]) Duhem, *L'évolution de la mécanique*, pp. 334 et 335.
[2]) Ostwald, *L'énergie*, p. 126.
[3]) Mach, *Die Principien der Wärmlehre*, S. 429.
[4]) D. Nys, *Cosmologie*, pp. 140-160 (Institut supérieur de philosophie). Louvain, 1906.

Il faut donc savoir gré aux énergétistes d'avoir rompu avec cette vieille tradition mécanique, en donnant à la physique une base naturelle où la science et la philosophie peuvent désormais se concilier.

A côté de ce premier avantage, l'énergétique en présente un autre qu'il importe de mentionner : elle a, en effet, le mérite d'exclure de la physique un genre de recherches qui n'est pas de sa compétence, savoir, les recherches relatives à la substance même des êtres.

La physique, écrit M. Mach, a pour objet exclusif les sensations, c'est-à-dire les phénomènes perçus par les sens [1]).

« La physique actuelle, ajoute M. Duhem, n'est pas une métaphysique ; elle ne se propose pas de pénétrer derrière nos perceptions pour saisir l'essence et la nature intime de ces perceptions. Tout autre est son but » [2]).

Telle est aussi l'opinion de M. Ostwald [3]).

Cette tendance de l'énergétique à ne point dépasser dans ses investigations l'objectivité phénoménale de la matière, s'accentue de plus en plus chez les hommes de science. A l'encontre de Descartes et de son école qui proclamaient l'homogénéité de la matière comme un résultat des données expérimentales et une déduction de la philosophie naturelle, les néo-mécanistes eux-mêmes ont renoncé à la prétention de découvrir les principes essentiels de l'être corporel, d'atteindre la substance cachée sous les phénomènes dont elle est le siège.

Certes, le thomisme ne peut qu'applaudir à cette nouvelle délimitation du champ de la physique.

Du point de vue scientifique, on ne voit pas quel avantage immédiat le physicien retirerait d'une étude qui aurait

[1]) Mach, *Analyse der Empfindungen*, S. 1-7.
[2]) Duhem, *Le mixte et la combinaison chimique*, pp. 202-205.
[3]) Ostwald, *L'énergie*, pp. 166-169.

pour objet la nature intime, l'origine, les destinées de la substance corporelle, car l'analyse complète des phénomènes physiques ne présuppose point la solution de pareils problèmes cosmologiques.

Mais du point de vue philosophique, il n'est pas sans danger pour le physicien de vouloir résoudre ces questions. Si une force physique peut se révéler complètement dans un ensemble de phénomènes se référant à la physique, la substance corporelle, au contraire, ne manifeste jamais totalement sa nature intime dans les données d'aucune science spéciale, pour le motif qu'elle est le substrat et la source de tous les phénomènes, de toutes les manifestations dont les diverses sciences se partagent l'étude. Telles activités appartiennent à la chimie ; ce sont les transformations profondes de la matière. Telles autres sont du domaine de la physique, par exemple, les forces et les propriétés communes de l'être corporel. D'autres enfin, telles les formes cristallines et les influences multiples qu'exerce la matière cristallisée sur les propriétés physiques, constituent l'objet de la cristallographie. Pour déceler la nature de la réalité substantielle, il faut donc interroger l'ensemble de ses manifestations, son rayonnement accidentel total. A vouloir porter un jugement sur cet être caché d'après les données d'une seule science, on se laisse forcément guider par une vue fragmentaire, incomplète de la réalité ; de là à l'erreur il n'y a qu'un pas. Telle fut la cause de l'échec du mécanisme ancien sur le terrain de la métaphysique. Au lieu de plier l'expérience à ses principes pour conserver l'unité de la doctrine, il aurait assurément modifié la doctrine s'il était resté plus en contact avec la totalité des faits. En dehors du mouvement local il aurait découvert de multiples activités irréductibles au mouvement et non moins réelles que lui, des richesses trop variées pour être l'apanage d'une substance homogène.

En ne réservant à la physique que la réalité phénoménale, l'énergétique a donc circonscrit cette science dans ses

frontières naturelles et supprimé du même coup une source de malentendus et de perpétuels conflits avec la cosmologie.

Tels sont les deux titres que possède la théorie nouvelle au bienveillant accueil des scolastiques.

On en conclurait à tort que ceux-ci peuvent s'y rallier sans réserve. Pour avoir évité certains écueils où le mécanisme menace de sombrer, cette théorie n'est cependant pas à l'abri de toute critique.

D'abord, bien que les énergétistes aient fait preuve de sage prudence en restreignant à la réalité phénoménale l'objet de la physique, on peut se demander si la méthode employée dans l'étude de cet objet est en tous points recommandable.

L'énergétique, on le sait, s'interdit toute enquête sur la nature des phénomènes. Synthétiser les données expérimentales, les classer, exprimer en formules mathématiques leurs rapports, l'ordre de leur succession, leurs effets, tel est son but primordial. La théorie nouvelle, en un mot, est une méthode de classification, sans plus. Or, est-il souhaitable dans l'intérêt de la science et de la philosophie que la physique érige en principe pareil exclusivisme, s'abstienne, de parti pris, de toute recherche, de tout jugement sur la constitution des propriétés de la matière ? Nous ne le croyons pas.

Le physicien a le libre choix de ses méthodes et nul ne lui fera un grief d'accorder ses préférences à celle qui simplifie davantage le travail intellectuel, ou comme le dit M. Mach, qui réalise le mieux l'économie de la pensée. A en croire ses partisans et ses adversaires, l'énergétique atteint parfaitement ce but, constitue un répertoire d'un emploi commode et économique. Il reste cependant vrai qu'une simple classification des phénomènes ne répond pas aux légitimes aspirations de nos intelligences. D'instinct, nous cherchons à découvrir la nature de ces phénomènes. Sans être un professionnel de la physique ou de la chimie,

qui ne s'est demandé ce que sont la chaleur, l'électricité, la lumière, quel est le caractère intime de cette force mystérieuse toujours en action dans les combinaisons et décompositions des corps. Or, le physicien moins que tout autre ne peut se soustraire à ces exigences de notre nature raisonnable, car nul n'a de contact aussi fréquent avec le monde de la matière. Les expériences de laboratoire qui, à l'heure présente, occupent une si grande place dans la formation du physicien, ne lui permettent-elles pas de saisir sur le vif les plus minutieuses manifestations des forces physiques ? Dès lors, pourquoi, en possession de cette multitude de faits où les propriétés corporelles se déploient sous leurs modalités les plus diverses, ne tenterait-il pas une hypothèse explicative ? Pourquoi, par exemple, ne pourrait-il pas, sans abandonner le vrai terrain de la physique, soulever ce problème : comment faut-il concevoir la chaleur pour rendre compte de la totalité des phénomènes qui s'y réfèrent ?

Si la nature de ces propriétés doit rester pour nous une énigme, l'attitude des énergétistes s'explique. Mais l'aphorisme de Du Bois-Reymond, « ignoramus et ignorabimus » n'est-il pas démenti par l'expérience elle-même ? Nous ne vivons pas dans un monde d'illusions. Quelque imparfaite que soit notre connaissance du monde extérieur, elle est objective et réelle, et partant, il faut bien qu'entre l'essence de la propriété et son rayonnement sensible, il y ait un rapport de cause à effet. N'eût-on d'autre espoir que de soulever un coin du voile qui nous cache cette réalité plus profonde, la physique aurait encore une assez noble mission à remplir pour ne point concentrer toute son activité dans un travail de pure classification.

La cosmologie, on le comprend, retirerait de ces hypothèses de précieux avantages. A la lumière des phénomènes mieux connus, elle pourrait avec plus d'assurance se livrer à la recherche des causes substantielles. Les faits et leurs lois ne sont-ils pas la base et le point de départ de toute

induction cosmologique? De son côté, la physique, elle aussi, pénétrant plus avant dans la connaissance de son objet naturel, découvrirait probablement, entre les diverses qualités de la matière, des relations insoupçonnées, des analogies nouvelles et fécondes, la raison explicative de maints phénomènes qui ouvriraient la voie à d'importantes découvertes.

L'exclusivisme préconisé par les énergétistes nous paraît donc un défaut plutôt qu'une qualité. Plusieurs physiciens, d'ailleurs, lui adressent ce reproche. Van 't Hoff, malgré ses sympathies par la théorie nouvelle, exprime le regret de ne pas y trouver de place pour l'hypothèse[1]). M. de Heen a la critique plus mordante : « Qu'il nous soit permis, dit-il, de constater ici qu'il existe une école de savants atteints d'un mal intellectuel qu'on pourrait désigner sous le nom de pessimisme scientifique. Elle paraît s'être condamnée à ne jamais tâcher de savoir : pour elle toute conviction qui n'a pas la certitude du fait observé est d'importance nulle... Au contraire, ajoute-t-il, la physique a pour mission de remonter le plus possible à la nature des choses... à rechercher la cause des phénomènes »[2]). « La mécanique énergétique, écrit M. Le Bon, trouvant plus simple d'ignorer la matière que de chercher à l'expliquer, ne conduira jamais à une conception philosophique très haute. La science n'aurait jamais progressé si elle s'était refusée à tâcher de comprendre ce qui lui semblait d'abord inaccessible »[3]). Citons enfin l'opinion de M. Picard : « L'importance du point de vue énergétique est immense, dit-il, et personne ne songe à le nier, mais on peut penser qu'il y a là un esprit exclusif peu favorable à l'invention scientifique »[4]).

[1]) Van t' Hoff, *Leçons de chimie physique*, I, p. 9.
[2]) De Heen, *La chaleur*, p. 5.
[3]) Le Bon, *L'évolution des forces*, p. 54. Paris, Flammarion, 1908.
[4]) *De la méthode dans les sciences.* « De la science », par Picard, p. 27. Paris, Alcan, 1910. — On trouvera de nombreuses critiques d'ordre psychologique dans l'ouvrage de M. Rey : *L'énergétique et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.* Paris, Alcan, 1908.

En fait, cette crainte de toute hypothèse explicative n'est-elle pas, au moins en partie, le résultat d'un scepticisme scientifique exagéré ?

Sans doute, de très nombreuses hypothèses ont vu le jour depuis une cinquantaine d'années. Combien se sont écroulées après une période de gloire plus ou moins longue, supplantées par d'autres hypothèses qui, selon toute probabilité, subiront le même sort dans un avenir plus ou moins rapproché ! Pareille déception doit-elle abattre l'enthousiasme et la confiance du chercheur ? Nullement. Même lorsqu'elles sont de courte durée, les hypothèses rendent, d'ordinaire, de réels services et peuvent être parfois la cause d'importantes découvertes. Chaque travailleur conçoit le plan d'un édifice et taille des matériaux pour réaliser ce plan ; l'édifice s'écroule, mais les matériaux qui ont servi à le bâtir figurent souvent en bonne place dans le monument nouveau. Au travers des vicissitudes qui renversent les unes sur les autres les théories éphémères, une idée directrice semble veiller à ce qu'aucun effort sincère vers la vérité ne demeure vain et stérile. Le créateur d'une doctrine est ainsi le précurseur inconscient des doctrines qui la remplacent [1]). Si les progrès sont plus lents dans ce genre de recherches, le but élevé qu'on se propose est digne du patient labeur qu'il provoque.

Malgré certains avantages réels de la méthode énergétique, nous regrettons donc que les théories qui s'en inspirent aient cessé d'être le prolongement naturel de l'expérience et s'en montrent même, en général, complètement indépendantes, telle, par exemple, la théorie physique de M. Duhem. Selon ce savant, le physicien n'a pas à se préoccuper des données expérimentales dans la construction de sa théorie. Il choisit à son gré ses principes et ses postulats, et à partir de ces principes, il peut suivre n'importe quelle voie, ne tenir aucun compte des faits. La théorie est admis-

[1]) Duhem, *L'évolution de la mécanique*, p. 346.

sible si elle évite toute contradiction, si elle reste d'accord avec elle-même et si ses conclusions viennent rejoindre les faits d'expérience. Elle n'est donc ni vraie ni fausse ; elle est une simple classification ou mieux elle tend à devenir une classification naturelle ; mais aussi longtemps qu'elle n'a pas atteint sa forme définitive, elle ne peut avoir qu'une valeur méthodologique et instrumentale [1]).

Ostwald, lui aussi, ne veut voir dans la théorie qu'un instrument de méthode ou de recherche scientifique. « A l'explication de la nature, dit-il, il faut substituer la simple description des faits [2]).

D'évidence, pareilles théories physiques sont dépourvues de tout intérêt cosmologique.

En second lieu, il faut bien le reconnaître, la réaction inaugurée par l'énergétique a malheureusement dépassé, chez plusieurs de ses partisans de marque, les justes limites imposées par les faits et la raison elle-même. Conformément à la méthode préconisée, les physiciens cessent d'étendre leurs investigations au delà des phénomènes. C'est leur droit. Mais leur indifférence légitime à l'égard de la substance les autorise-t-elle à en nier l'existence ? Assurément non. Telle n'est point cependant l'opinion de plusieurs énergétistes. Tandis que M. Le Bon se contente de mettre en doute la réalité substantielle, M. Ostwald n'admet que le phénomène-énergie et M. Mach déclare contradictoire la notion même de la « chose en soi ». L'univers se ramène de la sorte à une série continue de phénomènes toujours en voie de transformation, doués du privilège de ne pouvoir disparaître que pour réapparaître sous des formes nouvelles qui préparent elles-mêmes le retour des formes antérieures.

Ce phénoménalisme outré, est d'autant plus regrettable

[1]) Duhem, *La théorie physique, son objet, sa nature*, pp. 24-43. Paris, Chevalier, 1906.

[2]) Ostwald, *La déroute de l'atomisme contemporain*, Revue générale des Sciences, p. 958, 1910.

qu'il ne fait point partie intégrante de la théorie et ne découle point de ses principes. M. Duhem, par exemple, dont on connaît les sympathies pour la physique énergétique, est substantialiste convaincu. Pour lui, le noumène est tout aussi réel et objectif que le phénomène. Sans en nier l'existence qu'il établit par ailleurs, il en fait simplement abstraction en physique parce que cette science n'a pas à s'en occuper. Combien cette attitude semble rationnelle et prudente, surtout chez le physicien énergétiste qui s'interdit en principe toute incursion dans les régions de l'ultra-phénomène !

D'où vient donc ce phénoménalisme? [1])

Ce phénoménalisme scientifique tire en partie son origine, croyons-nous, d'une fausse conception des rapports de la substance avec ses propriétés. D'ordinaire les auteurs précités se représentent la substance comme une réalité inerte, indifférente à l'égard de son décor accidentel et des activités qui se déploient en elle et autour d'elle [2]). Ils ne lui attribuent d'autre rôle que de soutenir les accidents, de les maintenir dans l'existence. L'être corporel se trouve ainsi divisé en deux parties : l'une, les propriétés constituent à elles seules la totalité des agents et des phénomènes cosmiques ; l'autre, la substance n'ayant aucune part dans la vie et l'évolution de l'univers échappe complètement aux sens et à l'intelligence. Ainsi conçue, la réalité substantielle paraît un élément de luxe dont la disparition ne compromettrait en aucune manière le cours de la nature. Or, pareille conception est l'antithèse de la théorie scolastique. Sans doute, par un travail abstractif,

[1]) On ne peut nier que l'évolution rapide de ce système soit due aussi à l'influence de la psychologie pragmatiste. M. Mach, l'un des phénoménalistes les plus ardents, s'est manifestement inspiré des idées nouvelles. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre la critique de cette psychologie dont le crédit, d'ailleurs, ne cesse de décroître. Mais il paraît au moins fort étrange de voir la psychologie imposer ses lois à la science physique qui devrait, au contraire, constituer la base de toutes les disciplines philosophiques.

[2]) Ostwald, *L'énergie*, p. 170.

naturel à l'homme et indispensable d'ailleurs au physicien, on peut étudier isolément les propriétés d'un être ; en fait, cependant, substance et accidents ne sont point des entités accolées l'une à l'autre ; elles constituent un tout, un seul être dans lequel les énergies foncières et subsistantes se canalisent, se spécifient et se manifestent par des énergies secondaires, appelées propriétés.

Au surplus, de deux hypothèses, l'une : ou bien les propriétés contiennent en elles-mêmes tout ce que requiert une existence indépendante, et dans ce cas, il y a autant de substances que de propriétés. Ou bien ces qualités ne réunissent pas toutes les conditions d'existence, et dans cette hypothèse, elles ont besoin d'un sujet d'adhérence qui supplée à leur insuffisance native. Les propriétés deviennent alors les modalités ou les aspects objectivement distincts de l'être corporel.

La peur de la substance force donc les phénoménalistes à multiplier sans motif les substances, ou à souscrire à la plus manifeste des contradictions, savoir, qu'une chose existe, bien que dépourvue de ce que nécessite l'existence.

Et puisque la substance s'impose, n'est-il pas plus conforme à l'expérience, d'admettre que toutes les propriétés, toujours unies en un même point de l'espace, toujours solidaires l'une de l'autre, toujours groupées en un faisceau indissoluble, ont une commune origine, une commune existence, en un mot, qu'elles sont le signalement d'une substance corporelle ? Considérée sous cet angle, la substance cesse d'être ce que M. Mach appelle « la monstrueuse et inconnaissable chose en soi qui se cache derrière les phénomènes » [1]), pour devenir le principe primordial, organisateur et régulateur de l'évolution cosmique. Telle est la pensée qu'exprime M. L. Poincaré dans son bel ouvrage sur la Physique moderne : « Du point de vue philosophique, il est d'ailleurs assez difficile de ne pas conclure des qualités que

[1]) Mach, *La connaissance et l'erreur*, p. 23. Paris, Flammarion, 1908.

révèlent les formes variées de l'énergie à l'existence d'une substance possédant ces qualités ; cette énergie qui réside en une région, qui se transporte d'un endroit à un autre, éveille forcément, quoi que l'on en ait, l'idée de la matière » [1]).

En troisième lieu, il est un reproche beaucoup plus grave que nous devons adresser à l'énergétique : c'est d'être devenue, au moins chez plusieurs de ses partisans les plus convaincus, une théorie dynamique, exclusive de la matière. Toute la réalité cosmique se résume en un mot, l'énergie ; la matière est bannie de la physique comme un élément inutile.

« Le caractère distinctif de l'énergétique, écrit M. Ostwald, est l'abandon du dualisme qui a régné jusqu'ici entre la matière et l'énergie; celle-ci y prend la place du concept le plus général... Non seulement, la matière doit supporter le voisinage de l'énergie, comme on le voit dans les traités modernes de sciences naturelles, écrits dans un esprit de progrès, mais il lui faut céder la place sans conditions et rentrer comme une reine déchue dans son douaire, où elle s'éteindra au milieu des courtisanes de sa vieillesse » [2]).

« La transformation de la matière en énergie, réalisée dans nos laboratoires, dit M. Le Bon, a prouvé que l'antique dualité entre la force et la matière devait disparaître » [3]).

La sentence, on le voit, est radicale.

Avant de soumettre à un examen critique ce dynamisme nouveau et les preuves invoquées en sa faveur, il est nécessaire, semble-t-il, de fixer d'abord le sens des deux termes que l'on prétend substituer l'un à l'autre, « matière » et « énergie ».

Qu'est-ce que la matière en théorie scolastique ?

[1]) L. Poincaré, *La physique moderne, son évolution*, p. 69. Il se peut que certains auteurs ne refusent l'existence subsistantielle qu'à la matière et l'attribuent à l'énergie. Nous rencontrerons plus loin cette opinion.

[2]) Ostwald, *L'évolution d'une science*, pp. 313 et 314.

[3]) Le Bon, *L'évolution de la matière*, p. 309. Paris, Flammarion, 1910.

On comprend sous ce nom toute réalité subsistante, naturellement étendue dans l'espace, douée de masse, de poids et de certaines propriétés communes, notamment, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, l'affinité chimique, les forces attractives et répulsives. Ces propriétés ont leurs racines dans le fond substantiel et lui restent indissolublement unies, bien qu'elles soient soumises à la loi générale du changement. Jusqu'en ces dernières années, les physiciens croyaient que la masse ou l'inertie n'était pas soumise à l'empire de cette loi et lui attribuaient le privilège de l'invariabilité. La théorie électronique a ébranlé cette antique conviction ; elle paraît même établir péremptoirement, à en croire certains savants, que la masse varie et s'accroît d'une manière très appréciable dans les cas de grandes vitesses se rapprochant de la vitesse de la lumière. Il est prématuré de porter un jugement définitif sur une question encore débattue. Quoi qu'il en soit de cette découverte, fût-elle même fondée, elle ne peut compromettre les destinées de la matière, ni mettre son existence en danger. Ce qui caractérise la matière, c'est l'exigence naturelle qu'elle manifeste à l'égard de ses propriétés et partant l'impossibilité pour elle d'en être totalement dépouillée. Mais rien ne nous prouve qu'il lui est essentiel de les posséder à tel ou tel degré invariable.

On dira peut-être : si toutes les propriétés, sans exception, sont susceptibles de variations, que devient le principe de la conservation de la matière ? Nous répondrons qu'il en serait de ce principe comme de tant d'autres que la science mieux informée a modifiés, élargis ou restreints. Lavoisier qui en est l'inventeur l'avait formulé au nom de l'expérience. A l'expérience de nous dire si ce principe a un caractère absolu ou s'il faut le regarder comme une loi simplement approchée.

Cependant, même dans cette dernière hypothèse, on pourrait soutenir encore, non sans raison, qu'à travers les transformations de la matière et sous le faisceau des pro-

priétés variables, persiste inchangé ce substrat indéterminé, identique chez tous les êtres, appelé par les scolastiques « matière première ». Malgré les vicissitudes incessantes des principes spécifiques et de leurs manifestations accidentelles, cette matière première constituerait donc la seule réalité invariable de l'univers. Bien qu'à notre avis, la masse soit l'expression directe de cette matière première et paraisse devoir participer à son privilège d'invariabilité, aucun fait ne nous force à la rendre indépendante de toute influence extrinsèque. Les propriétés naturelles de la matière ne relèvent pas uniquement de la nature des corps ; elles sont, dans une certaine mesure, fonction du milieu. L'affinité chimique, l'atomicité, qui comptent parmi les plus importantes, n'ont-elles pas un caractère essentiellement relatif ? Est-il possible de les définir autrement que sous la forme de relations ? L'affinité n'est-elle pas abolie aux températures très basses ? Le phosphore et le potassium, cependant si énergiques, ne deviennent-ils pas inertes dans l'oxygène liquide ? De même, veut-on définir l'état naturel de l'eau ? Ne faut-il pas de toute nécessité faire intervenir la température et dire : l'eau est un corps liquide, mais à la condition que sa température soit supérieure à 0° et inférieure à 100 degrés [1]). Les variations de la masse sous l'influence des grandes vitesses rentre-

[1]) L. Poincaré, *La physique moderne*, pp. 118 et suiv. D'après ce physicien, la variabilité de la masse ne serait même pas une conséquence nécessaire de la théorie électronique. « On considère l'atome, dit-il, comme constitué par un centre chargé positivement, ayant sensiblement la grosseur de l'atome autour duquel gravitent les électrons ; on peut supposer que ce centre conserve les caractères fondamentaux de la matière et que les électrons, seuls, n'ont plus qu'une masse électromagnétique. » p. 300. « Les mesures de l'inertie des électrons, écrit M. Le Bon, n'ont porté que sur les électrons négatifs, les seuls qu'on puisse isoler entièrement de la matière. Elles n'ont pas été effectuées sur les ions positifs. Demeurant inséparables de la matière, ces derniers en possèdent la propriété essentielle, c'est-à-dire une masse constante indépendante de la vitesse. » *L'Evolution de la matière*, p. 121. Paris, Flammarion, 1910. — Cfr. Brunhes, *La dégradation de l'énergie*, p. 303. — Boucher, *Essai sur l'hyperespace*, p. 113. Paris, Alcan, 1905. — Lodge, *La vie et la matière*, p. 29. Paris, Alcan, 1909.

raient donc sous la loi générale des transformations de la matière.

La seconde notion dont il importe de connaître le sens exact est celle d'énergie. Nous en avons déjà donné la définition scientifique, définition vague, imprécise à cause des éléments disparates qu'elle doit englober. Cependant, malgré qu'on en ait, cette notion d'énergie implique essentiellement, nous semble-t-il, un pouvoir d'action sinon actuel, au moins possible dans certaines circonstances déterminées. Deux corps, dit-on, maintenus à la même température possèdent de l'énergie bien qu'ils ne puissent exercer aucune action l'un sur l'autre. Soit, mais il est certain que tous les deux peuvent agir sur des corps plus froids. La chaleur qui est une forme d'énergie dégradée ou inférieure équivaut à une forme supérieure en présence d'un milieu refroidi au zéro absolu. Dans ce cas, actuellement encore hypothétique, elle serait apte à se transformer totalement en travail mécanique. Jamais, croyons-nous, on ne donnerait le nom d'énergie à une réalité qui, dans aucun cas, ne pourrait exercer une activité quelconque.

D'ailleurs que tel soit le sens vrai sinon explicite du terme « énergie » nous en avons une preuve dans les arguments invoqués par le défenseur attitré de l'énergétique en faveur de l'existence de différentes espèces d'énergies. Le fait, dit M. Ostwald, qui nous autorise à distinguer qualitativement les énergies cosmiques, ce sont les *actions* diverses qu'elles exercent sur nos organes sensoriels [1]. D'après le même auteur, l'espace lui-même ne doit-il pas prendre place parmi les énergies, pour le motif qu'il faut dépenser du travail pour le pénétrer ? [2])

[1]) Ostwald, *L'énergie*, p. 128.

[2]) Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie,* S. 283-284 et passim. D'après le savant allemand, l'énergétique nous donne une solution complète et facile du problème de la causalité. « En effet, dit-il, décrire un phénomène, c'est faire connaître les énergies qui subissent des changements soit dans le temps, soit dans l'espace. De même, indiquer dans quelles circonstances se produit un phénomène, revient à

Au surplus, la célèbre définition de Thomson [1]) considérée par M. Brunhes comme la seule définition scientifique, irréprochable et complète de l'énergie ne nous fait-elle pas connaître cette réalité, uniquement par les effets qu'elle peut, ou pourrait réaliser dans telles circonstances déterminées ? [2])

Les énergétistes, nous l'avons dit plus haut, nous mettent en garde contre la confusion trop commune de la force et de l'énergie. Cette distinction, très légitime d'ailleurs en mécanique, ne contredit en rien notre interprétation. Toute quantité d'énergie peut être évaluée en travail. Et le travail est équivalent au produit de l'intensité de la force par l'espace parcouru. Or, il est clair que si la force n'est ici qu'une partie de l'énergie, la raison en est que, sous le nom de force, on entend seulement l'intensité de l'action, tandis que sous le nom d'énergie on comprend l'intensité et la quantité d'action. L'énergie est donc un vrai pouvoir dynamique considéré sous son double aspect qualitatif et quantitatif, bien qu'elle ne soit pas une force au sens mécanique du mot. En fait, toute force concrète jouit, parce que liée à la matière, de ce double caractère intensif et extensif.

Au surplus, tous les physiciens en conviennent, lorsqu'il s'agit d'énergie purement mécanique soit potentielle, soit cinétique, les notions *d'énergie* et de *puissance motrice* deviennent synonymes [3]), Or, ce fait suffit à lui seul à nous révéler la tendance dynamique de la théorie nouvelle.

décrire la manière d'être des énergies présentes ». *Loc. cit.*, p. 295. A notre avis, pareille solution est dépourvue de toute valeur. Le problème de la causalité n'est nullement identique à la loi des transformations et de la conservation de l'énergie. Si la description des métamorphoses subies par l'énergie peut exprimer les caractères d'un phénomène, elle ne nous fait point connaître la cause des métamorphoses constitutives du phénomène. Le problème de la causalité reste entier.

[1]) Thomson, *Math. and Papers*, I, p. 222. — Brunhes, *La dégradation de l'énergie*, p. 258.

[2]) Voir Revue néo-scolastique, numéro d'août 1911, p. 357.

[3]) Brunhes, *La dégradation de l'énergie*, p. 43.

Le sens des termes fixé, nous pouvons examiner le dynamisme énergétique.

Ce dynamisme, disons-nous, est exagéré et s'appuie sur une conception défectueuse de la nature matérielle. Il y a deux manières de classer sous l'étiquette « énergie » l'ensemble des propriétés de la matière.

Ou bien, on considère *certaines* propriétés comme constitutives du pouvoir d'action qui caractérise l'énergie et les autres propriétés, soit comme moyens de mesure soit comme conditions d'activité.

Ou bien, on les regarde *toutes* comme des éléments constitutifs du pouvoir dynamique, ou, pour employer le langage actuel, comme facteurs d'énergie.

La première classification et l'idée dont elle s'inspire sont parfaitement conciliables avec la théorie scolastique ; elles semblent être le décalque de l'expérience. La seconde, au contraire, admise par l'énergétique, conduit à un dynamisme absolu. L'analyse de quelques faits élucidera et justifiera notre pensée.

Considérons l'énergie gravifique. Comme toute énergie, d'ailleurs, elle comprend deux facteurs : l'un, la quantité, représentée par des kilogrammes ; l'autre, l'intensité ou la tension, par la hauteur de chute. Leur produit exprime l'énergie gravifique.

En réalité, que contient cette énergie ? D'abord une force proprement dite, la pesanteur. Ensuite deux réalités qui ne peuvent, par elles-mêmes, exercer aucune efficience quelconque, ni faire partie intégrante ou constitutive du pouvoir dynamique. Mais toutes les deux interviennent à titre de mesure de ce pouvoir : le poids en exprime la quantité, la hauteur de chute, l'intensité. Qu'est-ce, en effet, que cette hauteur de chute, sinon la distance entre la position occupée dans l'espace par le corps suspendu et la surface du sol ? Or, cette relation de distance qui resterait identique à elle-même, s'il n'y avait entre ses deux termes, le sol et la position du corps, que le vide absolu, cette rela-

tion de distance, disons-nous, ne peut exercer aucune causalité, aucune action quelconque. Mais elle mesure et conditionne l'intensité de la pesanteur ; l'expérience le prouve, la grandeur du pouvoir dynamique possédé par un corps qui tombe dans l'espace est proportionnelle à la hauteur de sa chute. A moins donc d'admettre l'espace absolu, ou de considérer l'espace comme une substance « sui generis », indépendante des corps qui y prennent place, il nous paraît impossible d'en faire un élément constitutif de l'énergie, c'est-à-dire d'un pouvoir dynamique.

Ainsi en est-il de la masse, facteur de quantité de l'énergie cinétique.

La masse d'un corps est l'aptitude qu'il possède à réduire le mouvement qui lui est communiqué. « Si nous lançons dans l'espace avec la même dépense de travail musculaire des corps différents, ils prendront des vitesses différentes. Nous attribuons la plus grande masse au corps qui prend, dans ces conditions, la plus petite vitesse » [1]). La caractéristique de la masse est donc son pouvoir réducteur ou sa résistance au mouvement communiqué, mais cette résistance inversement proportionnelle au carré de la vitesse, est essentiellement passive. L'impulsion donnée au corps n'est donc nullement détruite, elle reste tout entière dans le corps, mais le mouvement local qui en résulte est d'autant moins intense que la quantité de matière est plus grande. A raison de sa nature essentiellement passive, la masse ne peut donc jamais devenir un pouvoir dynamique. A quel titre intervient-elle dans la formule de l'énergie cinétique ? A titre de mesure du pouvoir d'action dont elle exprime exactement la quantité.

Ainsi en est-il enfin de ce que M. Ostwald appelle, énergies de surface, de volume, de forme, d'étendue.

Il résulte de ces considérations que, s'il y a dans la nature matérielle de vrais éléments dynamiques, tels la

[1]) Ostwald, *L'énergie*, p. 163.

chaleur, la pesanteur, l'électricité, etc., il y en a d'autres dépourvus, au contraire, de toute activité, mais liés intimement aux premiers dont ils conditionnent l'action ou tout au moins en mesurent soit la quantité, soit l'intensité.

Ainsi compris, le dynamisme du monde matériel est un dynamisme modéré, où se côtoient constamment la passivité et l'activité, l'élément qualitatif et quantitatif. Le terme « énergie » conserve assez d'élasticité, sans doute, pour envelopper l'ensemble de ces éléments divers, à condition toutefois d'attribuer à chacun d'eux son rôle naturel, c'est-à-dire, aux uns un pouvoir dynamique, à d'autres le rôle de mesurer ce pouvoir, à d'autres enfin celui d'en conditionner l'activité. En réalité, toutes les propriétés, sans exception, remplissent à l'égard de la dynamique de l'univers, l'une ou l'autre de ces fonctions.

A l'encontre de ces faits, certains énergétistes regardent l'ensemble des réalités corporelles comme autant d'éléments *constitutifs* des pouvoirs dynamiques de la nature, ce qui conduit, avons-nous dit, à un dynamisme absolu. Or, rien n'autorise pareille conception, ainsi que le prouve l'examen des preuves invoquées en faveur de cette théorie.

Tout corps solide, dit-on, a une forme déterminée. Si on le soumet de tous côtés à une pression, son volume diminue d'une quantité très petite, sans doute, mais cependant mesurable. Si l'on fait cesser la pression, il reprend son volume primitif. Le corps solide possède donc une véritable *énergie de volume*. En effet, pour changer le volume du corps, il faut dépenser du travail, et lorsque le corps reprend son volume primitif, il cède exactement autant de travail qu'il en a absorbé précédemment. La pression est le facteur d'intensité de l'énergie de volume, la grandeur du volume est le facteur de quantité [1]).

Que vaut cet argument ?

Qu'il faille exercer une pression sur un corps solide pour

[1]) *Ibid.*, p. 155.

en diminuer le volume, c'est un fait incontestable. Mais quelle conclusion tirer de ce fait ? Deux hypothèses s'offrent à nous.

Ou bien le volume comme tel constitue une énergie, un vrai pouvoir dynamique.

Ou bien le volume n'est ni une force, ni une énergie ; mais pour en conserver la grandeur, le corps possède des forces de résistance qu'on ne peut vaincre sans travail.

Les énergétistes semblent admettre la première hypothèse. De quel droit? L'étendue appartient à la quantité continue permanente ; elle prend le nom de volume réel lorsqu'on la considère à l'état concret où elle est toujours douée d'une triple dimension. A raison de son étendue, le corps est simplement répandu dans l'espace, ou plutôt, il y occupe une place. Or, cette idée d'étendue n'exprime aucune activité quelconque, ni du corps sur lui-même, ni du corps sur ses congénères ; elle désigne un état, sans plus. D'autre part, on comprend que sans être lui-même une énergie, le volume apparent requiert, pour maintenir son intégrité, la mise en œuvre de certaines forces de résistance ; il est en effet fonction des forces attractives et répulsives qui s'exercent entre les particules constitutives du corps, et aussi de la pression du milieu. Toutefois, redisons-le, ces énergies tutélaires de l'intégrité du volume ne s'identifient pas plus avec lui que la police ne s'identifie avec la maison qu'elle protège.

En second lieu, la grandeur du volume, dit-on, est un facteur de quantité, et de ce chef, elle constitue un élément essentiel de l'énergie.

Ici réapparaît la même confusion. Si l'on veut comprimer un volume, la dépense de travail doit être d'autant plus grande que le volume est plus considérable. Suit-il de là que le volume est de l'énergie? Nullement, le fait s'explique avec la même facilité, si la grandeur quantitative du volume mesure la grandeur quantitative des forces contenues dans ce volume. Dans un corps homogène, par exemple, il est

naturel que la quantité des forces attractives et répulsives répandues de la même manière sur toute la masse du corps, soit proportionnelle à la grandeur du volume, bien que ces forces en diffèrent essentiellement.

Le volume, on le voit, ne constitue ni l'intensité, ni la quantité d'aucune énergie ; il nous permet seulement de mesurer la grandeur quantitative des forces de résistance qu'il contient.

Le dynamisme professé par les énergétistes accorde donc à la nature matérielle un pouvoir dynamique exagéré, ou plutôt il étend ce pouvoir à de nombreuses propriétés qui en sont réellement dépourvues.

Il va plus loin et aboutit avec M. Ostwald à la négation de la matière.

On donne, dit-il, le nom de matière à tout ce qui se révèle à nos sens comme un complexus de trois propriétés fondamentales, inséparables, l'étendue, le poids et la masse. Or, ces trois propriétés sont trois facteurs d'énergie dont l'union est indispensable pour que les réalités de ce monde puissent constituer les objets de notre expérience. Dépouillé de son étendue, le corps devient imperceptible ; privé de sa masse, il prendrait une vitesse infinie sous l'influence de la plus petite impulsion mécanique ; dépourvu de poids, il ne pourrait rester à la surface du sol. Avec pareil corps, nous n'aurions plus de relation possible. Si donc ces trois propriétés représentent le contenu intégral de la notion de matière, si d'autre part, ces mêmes propriétés sont des facteurs ou éléments constitutifs de l'énergie, la matière est, d'évidence, un élément de superfétation [1]). Telle est la conclusion du savant allemand, tel est l'unique argument dont il se réclame.

Nous venons de voir ce qu'il faut penser de la conception

[1]) Ostwald, *L'énergie*, pp. 168, 169. *L'évolution d'une science*, pp. 441 et suiv. — *Vorlesungen über Naturphilosophie*, S. 169-170, 173, 238 etc...

dynamique de ces trois propriétés fondamentales, l'étendue, le poids et la masse, quelles importantes réserves il y a lieu d'y apporter. Examinons donc l'essai de démonstration tenté par M. Ostwald.

Nous le concédons volontiers, nos relations sensibles avec les corps disparaîtraient si les trois propriétés mentionnées n'étaient constamment et indissolublement unies. Ce fait est péremptoirement établi par l'auteur de l'énergétique. Seulement, il reste une question préalable et de toute première importance à résoudre, savoir : pourquoi et comment ces propriétés dont l'indissoluble union conditionne notre connaissance sensible des corps, sont-elles en réalité, toujours unies ? Quel est le lien qui les attache les unes aux autres ? M. Ostwald ne se pose point cette question et ne veut même pas qu'on la soulève [1]). Nous ne pouvons percevoir, dit-il, que les espaces où ces trois énergies se trouvent groupées. D'accord, cependant le fait de leur indissoluble union, n'étant ni passager, ni accidentel, mais permanent et universel demande une cause appropriée. Cette cause, cette raison explicative n'est-ce pas précisément la substance matérielle qu'on prétend éliminer ? Considérez, en effet, la masse, le volume, le poids comme des manifestations naturelles d'un même fond substantiel et vous concevrez non seulement pourquoi ces propriétés sont groupées, mais aussi pourquoi elles doivent l'être. La substance les exige parce qu'elle en est la source et l'origine. En dehors de cette hypothèse, quelle raison invoquer ? Nous n'en voyons pas.

Il y a plus ; l'hypothèse de la substance sort du domaine des hautes probabilités pour devenir une certitude, dès qu'on rend au concept de la matière toute son ampleur. Le savant

[1]) Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie*, S. 181. « Die Sache liegt also nicht, dass man fragen muss : Warum kommen diese verschiedenen Energien immer in denselben begrenzten Räumen den Körpern zusammen vor? Sondern man muss sagen : nur von den Räumen wo sie zusammen vorkommen, haben wir Kunde ».

allemand lui donne pour contenu l'étendue, la masse et le poids ; l'expérience, elle, y découvre des richesses autrement variées. A ce concept de matière correspond, en effet, un groupement très complexe de propriétés ; les unes d'ordre mécanique, notamment la masse, le poids, l'étendue, les forces attractives et répulsives ; les autres d'ordre physique, tels l'électricité, le magnétisme, la lumière, la chaleur ; d'autres, enfin, se rangent sous le nom générique d'affinité chimique. Or, ce faisceau de propriétés si variées, toujours indissolublement unies entre elles, si solidaires l'une de l'autre qu'elles constituent pour chaque corps un signalement infaillible, pareil faisceau, disons-nous, n'est-il pas un signe révélateur certain de la substance matérielle ? Supprimer cette source substantielle commune pour attribuer à chacune des propriétés une existence indépendante, n'est-ce pas s'interdire toute explication du lien constant qui les unit, des caractères spéciaux qu'elles revêtent dans chaque espèce de corps ?

Au surplus, il faut bien choisir: ou n'admettre pour chaque corps qu'une substance et considérer toutes les propriétés comme autant de modalités ou d'aspects objectifs de cette substance ; ou substantialiser chacune des qualités corporelles et leur accorder une existence isolée, ce qui est condamné par l'expérience.

En réalité, au lieu de conduire à la suppression de la matière, l'énergétique bien compriee nous aide à la mieux connaître. Elle nous montre que notre connaissance du monde sensible est conditionnée par le groupement indissoluble d'un certain nombre de propriétés. Du même coup, elle nous invite à rechercher la cause de ce groupement persistant à travers les vicissitudes de la matière et ainsi nous conduit à la cause substantielle dont ces énergies sont les instruments naturels.

Avec une précision remarquable, elle a mis aussi en relief les facteurs qui interviennent dans chaque espèce d'énergie, l'un le facteur de quantité, l'autre le facteur d'intensité.

En fait, ces éléments énergétiques ramenés à leur véritable rôle, expriment fidèlement les divers aspects de la matière et nous font même soupçonner la dualité de ses principes constitutifs : la matière première, principe de quantité, d'extension, de passivité ; la forme substantielle, principe d'activité ou même d'intensité.

Enfin, la théorie nouvelle nous met en garde contre l'identification de l'énergie et de la force. La raison en est que, pour ranger sous le concept de l'énergie toutes les réalités de ce monde, elle doit étendre le sens vulgaire et obvie de ce mot qui pour tous est synonyme du pouvoir dynamique. Ainsi élargi, il comprend non seulement les qualités actives, les forces vraies de la matière, telles l'électricité, la chaleur, etc., mais des réalités dépourvues de toute causalité efficiente, aptes cependant, soit à conditionner l'exercice des forces, soit à en donner la mesure, notamment, l'espace, l'étendue, la quantité. Elle exagère sans doute le rôle de ces dernières propriétés en en faisant des constitutifs du pouvoir dynamique ; par contre, elle confirme l'une des doctrines les plus essentielles du thomisme : savoir, que malgré la diversité et l'opposition parfois apparente de ses propriétés, chaque être matériel forme un tout naturellement destiné à l'action.

En somme, nous retrouvons sous le concept d'énergie tout le contenu de notre vieux concept de matière. Pour nous, en effet, redisons-le, la matière est un tout complexe, riche en éléments qualitatifs et quantitatifs, en principes d'action et en éléments dépourvus par eux-mêmes de tout pouvoir dynamique ; en éléments passifs et actifs, intimement liés entre eux et appelés pour ce motif à intervenir à des titres divers dans toute activité corporelle.

Le dualisme entre l'énergie et la matière que le savant allemand combat avec une extrême violence est donc un dualisme absolument étranger à la théorie scolastique. Les concepts d'énergie et de matière sont même si peu opposés, qu'ils peuvent se substituer l'un à l'autre, pourvu qu'on

donne à l'énergie sa vraie signification ; quant aux deux facteurs énergétiques, on les retrouve aussi bien dans le fond substantiel que dans l'ensemble des propriétés.

M. Ostwald, il est vrai, dépeint la matière sous des traits qui semblent exprimer un véritable dualisme : « A l'exemple d'Aristote, dit-il, on se représente d'habitude la matière comme une chose indifférente, dépourvue par elle-même de propriétés et sur laquelle les propriétés en question sont fixées de quelque manière spéciale. Une pareille conception était peut-être nécessaire tant qu'on regardait les propriétés comme quelque chose de fortuit ou d'arbitraire qui aurait aussi bien pu être tout différent » [1]).

Quoi qu'en pense le savant allemand, cette conception n'est ni d'Aristote, ni des scolastiques ; elle caractérise le mécanisme. L'homogénéité de la matière, son essentielle passivité, son indifférence absolue à l'égard de ses propriétés réduites au mouvement local, tel fut toujours le dogme fondamental de ce système. Au contraire, la clef de voûte de la théorie aristotélicienne est l'hypothèse des natures spécifiques suivant laquelle la substance est le principe et la source de toutes ses propriétés. L'opposition peut-elle être plus radicale ?

Abordons enfin une dernière conséquence que certains auteurs ont tirée de l'énergétique, savoir, la conception moniste de l'univers.

Le concept d'énergie s'étend à tous les phénomènes de ce monde. Les formes de l'énergie sont nombreuses et se distinguent nettement l'une de l'autre. Qui nous dit cependant qu'une seule et même réalité fondamentale ne puisse revêtir des aspects divers ? L'univers entier ne serait-il pas une énergie répandue dans l'espace et le temps, ou plutôt comprenant dans son unité synthétique l'espace et le temps ? Les formes variées que nos sens nous représentent ne

[1]) Ostwald, *L'énergie*, p. 170.

sont-elles pas les phases successives de la transformation continue que subit l'énergie, sans cesser d'être elle-même, sans perdre son essentielle unité ? Telle est l'opinion moniste professée par M. Ostwald : « La substance, dit-il, ou la chose qui existe, c'est l'énergie. L'accident ou la chose qui est différenciée, c'est encore l'énergie... L'énergie comprend donc tout le réel » [1]).

De quels faits se réclame ce monisme ?

Le savant allemand n'en invoque qu'un seul : la transformation des énergies les unes dans les autres, transformation réglée elle-même par la loi de la conservation de l'énergie. « La possibilité, dit-il, d'une pareille « description » de la nature ne put être imaginée que lorsqu'eut été découverte la propriété générale que possèdent les différentes formes d'énergie, de pouvoir se transformer les unes en les autres » [2]). A cette condition seulement peut se concevoir la persistance d'une même réalité fondamentale à travers ses multiples métamorphoses.

Cet essai de preuve soulève deux questions : Cette transformation est-elle, comme l'insinue M. Ostwald, un fait scientifique ? Dans l'affirmative, implique-t-elle la conséquence qu'on en tire ?

D'abord, nul homme de science n'oserait, croyons-nous, élever à la hauteur d'un dogme ou d'une vérité scientifique la transformation réciproque des forces ou énergies. M. L. Poincaré, par exemple, n'y voit qu'une hypothèse vraisemblable. « Il est naturel, dit-il, de supposer que ces apparitions et ces disparitions équivalentes correspondent à des transformations et non à des créations et à des destructions simultanées ; l'on se représente ainsi que l'énergie prend des formes différentes... capables de se

[1]) Ostwald, *Vorlesungen über Naturphilosophie,* S. 146, 147, 377.
[2]) Ostwald, *L'énergie*, p. 119.

changer les unes dans les autres, mais de façon que la valeur quantitative en reste toujours la même » [1]).

Ailleurs, lorsqu'il applique cette hypothèse à l'énergétique, il devient même peu sympathique à son égard. « Cette manière excessive d'envisager les choses, ajoute-t-il, peut séduire par son originalité, mais elle paraît quelque peu insuffisante, si, après avoir énoncé des généralités, on veut serrer de près la question. En tous cas, cette conception dépasse l'expérience » [2]).

Pour M. Le Bon, la théorie moderne de la transformation des diverses formes d'énergie semble n'être qu'une illusion résultant de ce qu'on a choisi pour les mesurer, une même unité, le travail évalué en kilogrammètres ou en calories. « Les transformations, dit-il, sont apparentes, analogues à celle de la monnaie en marchandises. Avec une pièce de 5 francs, on obtient un mètre d'étoffe de soie, mais personne ne suppose que l'argent dont se compose la pièce de monnaie s'est transformé en soie... Les forces de la nature ne se transforment pas » [3]). « Quand du mouvement ou de l'électricité produisent de la chaleur, cela ne signifie-t-il pas qu'avec des moyens dissemblables on arrive à obtenir les variations d'équilibre moléculaire d'où résulte la chaleur ? » [4])

Cette critique d'ailleurs n'est pas neuve. Elle avait été formulée déjà par Hirn en termes non moins énergiques. « On a coutume d'affirmer, écrit le physicien français, que toutes ces formes se transforment les unes dans les autres. Il est beaucoup plus correct et plus libre de toute hypothèse de dire que quand l'une se manifeste, l'intensité de l'autre s'abaisse proportionnellement... Il y a équivalence quantitative au point de vue des effets produits, mais pas un fait, pas le plus minime d'entre eux ne nous autorise à affirmer

[1]) L. Poincaré, *La physique moderne*, p. 66.
[2]) *Loc. cit.*, p. 66.
[3]) Le Bon, *L'évolution des forces*, p. 65.
[4]) *Loc. cit.*, p. 66.

ou à nier que la lumière, la chaleur, l'électricité doivent être rapportés à un même principe » [1]).

D'autres auteurs, tels M. Picard [2]) et M. Mach [3]) lui-même considèrent aussi comme très discutable l'hypothèse de la transformation mutuelle des énergies.

On le voit, l'accord entre les physiciens est loin d'être établi. La cause de ces hésitations se laisse facilement deviner : il ne s'agit plus d'un simple fait, mais de l'interprétation d'un fait. En réalité, les phénomènes se succèdent les uns aux autres de manière que l'un compense toujours exactement l'effacement de l'autre ; mais l'expérience ne nous dit point quelle relation il faut établir entre les deux : l'un se substitue-t-il à l'autre ? L'un se transforme-t-il en l'autre ? Ou enfin, l'un produit-il l'autre à ses dépens ? Du point de vue purement scientifique, ces trois hypothèses sont admissibles : elles expliquent d'une manière suffisante la loi d'équivalence qui régit la succession des formes d'énergie.

Il est donc arbitraire de choisir avec M. Ostwald, et cela en vue de justifier le monisme, l'hypothèse des transformations mutuelles.

Bien plus, à l'examiner dans ses détails, cette hypothèse nous paraît même inintelligible.

Prenons un exemple. L'énergie gravifique, dit-on, peut se transformer en chaleur. Ainsi que le prouvent les célèbres expériences de Joule, la chute d'un poids de 425 kilogr., placé à la hauteur d'un mètre, peut élever d'un degré la température d'un kilogramme d'eau. Or quels sont dans cette énergie gravifique les éléments susceptibles de se transformer en énergie calorifique ?

Est-ce le poids du corps suspendu dont la chute produira

[1]) Hirn, *Analyse élémentaire de l'univers*, pp. 326 et suiv.
[2]) Picard, *La science moderne et son état actuel*, p. 130.
[3]) Mach, *La mécanique*, p. 470.

la chaleur ? Nullement. Le corps conserve son poids, aussi bien au contact du sol, que dans la position immobile où il était retenu.

Est-ce la distance qu'il va parcourir en tombant ? La distance n'est qu'une simple relation entre deux situations spatiales. Que l'on suppose entre ces deux termes le vide absolu ou un milieu matériel, la distance reste identique à elle-même. Quelle est donc dans cette relation de distance la réalité transformable ? On n'en voit aucune.

Est-ce peut-être la vitesse avec laquelle le corps franchira cette distance ? Pas davantage. La vitesse est une relation entre l'espace parcouru et le temps consacré à le parcourir. C'est un mode de succession de positions spatiales. On se demande donc avec raison, quel est de ces deux termes de la relation, espace et temps, celui qui peut se transformer en chaleur ?

Est-ce enfin le mouvement local dont le corps est animé au terme de sa chute ? Quelle que soit la réalité du mouvement, il est clair qu'il aura complètement disparu au moment où le corps reposera sur le sol. D'autre part, avant cet instant, le corps n'a rien pu transmettre de son mouvement passé pour le motif que toutes les positions antérieures, constitutives de ce mouvement, avaient été successivement abandonnées sans retour.

Analysez tous les facteurs de l'énergie gravifique, poids, mouvement, espace, vitesse, vous n'en trouverez aucun qui puisse, moyennant certaines métamorphoses, constituer l'énergie calorifique.

Et cependant, s'il s'est produit une transformation et non une création, il faut bien que, sous les modalités propres à la chaleur, se retrouvent intégralement conservés certains éléments d'énergie ayant appartenu à l'énergie de gravitation.

A notre avis, la transformation de pareils éléments est une chimère. La vérité est que, d'une part, on mesure l'intensité et la quantité de la pesanteur au moyen de facteurs qui sont distincts d'elle ou qui peut-être la conditionnent, tels

l'espace, la vitesse, le temps, et que, d'autre part, la pesanteur provoque par son action l'éveil d'une autre force équivalente, par exemple, la chaleur dont on exprime aussi l'intensité et la quantité par des étalons étrangers à cette force, à savoir, un poids d'eau et une hauteur thermométrique. Mais toute action étant toujours suivie d'une réaction égale et contraire, la cause excitatrice s'efface et disparaît dans la mesure où l'autre se développe.

Enfin, ajoutons-nous, l'hypothèse des transformations énergétiques, fût-elle même fondée, n'emporterait pas encore avec elle la preuve du monisme.

La chimie nous donne à ce sujet de précieux renseignements. L'hydrogène et l'oxygène constituent des espèces chimiques nettement différenciées. Par leur combinaison, ils se transforment en une espèce nouvelle qui est l'eau. A son tour, sous l'influence de la chaleur ou du courant électrique, l'eau se tranforme en ses éléments générateurs, l'hydrogène et l'oxygène. Dans ces deux cas, il se produit une véritable transformation d'espèces chimiques. Or, supposez que les deux corps simples, l'hydrogène et l'oxygène soient deux êtres de nature distincte, *deux substances* indépendantes ; supposez encore que l'eau, en laquelle ils viennent se fondre, soit un *troisième être* essentiellement différent des corps dont il résulte. Pareilles suppositions ne seront-elles pas conciliables en tous points avec l'hypothèse des transformations mutuelles? Assurément. Notre intelligence n'éprouve aucune difficulté à concevoir cette fusion, au terme d'un travail de nivellement, de deux corps hétérogènes en un corps nouveau qui soit leur substitut. Au contraire, la transformation revêt un sens bien plus profond et plus vrai, lorsqu'elle se réalise aux dépens de diverses substances. Si donc la substitution d'une pluralité d'êtres à la substance unique des énergétistes, se concilie sans peine avec la loi des vicissitudes de la matière, la théorie moniste ne peut être qu'une théorie gratuite et arbitraire.

D'ailleurs, les faits d'expérience interne et externe condamnent la réduction de tous les êtres à la substance unique et universelle de l'énergétique.

Parmi les faits qui s'imposent à notre conscience, il n'en est point de plus impérieux que le sentiment de notre individualité, de notre personnalité. Toutes nos actions, qu'elles se déroulent dans la partie matérielle de notre être, ou qu'elles se manifestent dans la sphère plus élevée de l'intelligence et de la volonté, sont rapportées, et cela en vertu d'une loi à laquelle il nous est impossible de nous soustraire, à ce moi individuel et personnel qui est le nôtre. Non seulement notre conscience distingue notre être de tous les autres ; elle l'oppose à tous ses congénères comme un bien privé, intangible, inaliénable.

Si, d'autre part, nous jetons les regards sur le monde qui nous entoure, nous découvrons aussi, sous le terme collectif de nature, une multitude de centres d'activité indépendants, doués chacun de tous les caractères d'une substance individuelle. Chaque corps, en effet, possède ses tendances particulières, ses modes d'action. Tandis que les uns subissent des métamorphoses profondes, les autres restent figés dans une immobilité complète et témoignent d'une indifférence absolue à l'égard des mouvements de leur voisinage. Tels semblent concerter leurs activités dans la poursuite d'un même but, tels autres se livrent à une lutte incessante dont l'aboutissement final est la réalisation d'êtres nouveaux aux dépens d'êtres disparus. Bref, sur le vaste champ de la nature, les rapports mutuels des agents physiques comme aussi l'ensemble de leurs traits respectifs demeurent inexplicables, si chacun de ces agents ne jouit pas d'une vraie individualité substantielle.

Quelle peut donc être l'origine de pareil monisme, si manifestement opposé aux données de l'expérience ?

Il provient, croyons-nous, d'une confusion entre l'ordre idéal et l'ordre réel. Pour avoir groupé sous un même terme « énergie » toutes les réalités de l'univers, on s'est

imaginé que l'unification ou la réduction à l'unité, faite dans le concept, s'était du même coup réalisée dans le monde externe. En d'autres termes, on a cru que toute représentation intellectuelle doit être le décalque fidèle du réel expérimental et que toutes les propriétés de l'une se trouvent intégralement dans l'autre. Telle est l'erreur primordiale du monisme énergétique [1]). La vérité est tout autre. Bien qu'objectif, le concept a pour caractère propre et essentiel de représenter les choses réelles d'une manière abstraite, c'est-à-dire sans ces multiples notes individuelles qui particularisent les êtres, les distinguent les uns des autres et ainsi les multiplient et même parfois les spécifient.

Nous avons examiné les différents aspects cosmologiques de l'énergétisme. Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de nous demander quelles relations il y a lieu d'établir entre ce dynamisme nouveau et la conception de la nature érigée autrefois en système dynamique par Boscowich, Kant, Palmieri, Carbonelle, etc.

Si on néglige les divergences d'ordre secondaire, le dynamisme philosophique dont nous venons de nommer les représentants les plus autorisés, se résume en quelques propositions : 1° Toutes les réalités cosmiques sont essentiellement destinées à l'action ; elles constituent des pouvoirs dynamiques, c'est-à-dire des forces. 2° Ces forces sont simples, inétendues, mais par leur action simultanée sur nos organes sensoriels, elles produisent en nous l'illusion de l'étendue. 3° Une conséquence nécessaire du système est l'action à distance. Il est clair que des éléments simples, non composés de parties ne peuvent se toucher sans se confondre en un point mathématique. Sous peine de supprimer l'étendue

[1]) F. Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen*, S. 107. Herder, Freiburg im Breisgau, 1911. « Die Einheitlichkeit, dit-il, ist nur im Gebrauche des Wortes « Energie » ; im Grunde gibt es so viele Energienformen, als wir Erscheinungen in der Natur beobachten. »

même phénoménale, il faut donc les supposer à distance les uns des autres, hypothèse qui rend impossible l'action au contact. Il y a cependant des dynamistes qui se refusent à admettre ce mode d'activité, préférant sacrifier la logique aux enseignements de l'expérience.

Or, de ces trois principes, le premier, seul, caractérise l'énergétique.

Sans doute, les énergétistes s'abstiennent de porter un jugement sur la nature même de l'énergie, et se bornent à décrire quelques propriétés en apparence expérimentales, notamment son caractère positif, sa transformabilité, sa conservation en dépit des changements dont elle est le sujet. Il reste indéniable qu'ils attribuent à tous les modes d'énergie un pouvoir dynamique sinon actuel, au moins conditionnel, dont font partie les éléments les plus disparates, tels la pesanteur, l'espace, le volume, l'étendue, la chaleur, etc. De ce point de vue, l'accord avec l'ancien dynamisme est donc complet : pour les deux systèmes, l'univers est un foyer de principes d'activité.

Quant aux autres idées principielles, il existe entre les deux théories des différences profondes.

Selon le dynamisme ancien, toutes les forces ou pouvoirs dynamiques sont simples, inétendus. Pareille affirmation ne se rencontre ni en fait, ni en droit dans l'énergétique.

D'abord nul, à notre connaissance, n'a tenté de déterminer la manière d'être des facteurs intensifs ou quantitatifs de l'énergie. Ces facteurs sont-ils simples, sont-ils disséminés dans l'espace ? Cette question, la théorie nouvelle s'interdit de la soulever, à plus forte raison, de la résoudre.

Dira-t-on qu'à défaut de toute affirmation explicite, l'idée même de force ou de pouvoir dynamique emporte avec elle l'idée de simplicité et partant nous indique quelle doit être l'attitude des énergétistes à l'égard de l'étendue ! Tel n'est pas notre avis. Le concept de « force » nous représente uniquement une énergie capable de produire

certains effets ; mais comme tel, il ne nous révèle pas le mode d'être naturel suivant lequel ce pouvoir d'action se trouve réalisé. Que la force existe sous forme d'un point mathématique, qu'elle occupe une portion déterminée de l'espace, son concept n'en est pas moins étranger à toutes ces relations spatiales. De là son aptitude à désigner des énergies réellement étendues, telles les forces physiques, soit à exprimer des forces d'une nature éminemment simple, entre autres, l'intelligence et la volonté.

Le second principe du dynamisme ancien n'est donc pas une conséquence nécessaire du premier. Aussi, sans renoncer à l'idée maîtresse de leur théorie, les énergétistes peuvent, d'après leur préférence personnelle, douer d'étendue leurs éléments dynamiques ou en affirmer la simplicité.

Quelle est enfin leur attitude à l'égard de l'action à distance, troisième principe du dynamisme ?

A raison de leur méthode, les énergétistes n'ont pas à se soucier du mode d'activité des diverses énergies. Mais de même qu'il leur est permis, en restant fidèles à la doctrine fondamentale de leur théorie, d'attribuer l'étendue aux facteurs d'énergie, ainsi il n'y a pour eux aucun illogisme à se déclarer les adversaires convaincus de l'action à distance. Les dynamistes, nous l'avons dit, n'ont point cette liberté. Une fois posé le principe de l'inétendue des forces, la logique même des choses les force à se prononcer pour l'impossibilité de l'action au contact.

En résumé, on ne découvre entre l'énergétique et le dynamisme qu'une seule idée commune : la conception dynamique de l'univers, conception d'après laquelle toutes les réalités corporelles sont des éléments intégrants ou constitutifs de l'énergie ou d'un pouvoir d'action. Les questions relatives à l'étendue et au mode d'activité des agents matériels, étrangères d'ailleurs aux préoccupations des énergétistes, peuvent même recevoir une solution opposée à celle des dynamistes.

Au terme de cette étude critique, fixons rapidement les conclusions générales qui s'en dégagent.

Du point de vue cosmologique, la théorie nouvelle consacre plusieurs doctrines scolastiques qui avaient été méconnues ou même combattues, jusqu'en ces derniers temps, par la plupart des hommes de science.

A citer d'abord la restauration de la qualité : celle-ci reprend sa place à côté de la quantité et devient même le principal objet de la physique.

Ensuite, la physique voit se resserrer les frontières de son domaine ; laissant à d'autres disciplines l'étude de la substance, elle ne comprend plus que l'objectivité phénoménale. De la sorte, une ligne de démarcation très nette se trouve tracée entre la cosmologie et les sciences naturelles.

Il est cependant regrettable, qu'après avoir si bien délimité sa sphère d'action, l'énergétique n'ait pas embrassé, sous tous ses aspects, son objet naturel. Elle se propose de nous donner une classification commode et même objective des phénomènes ; par contre, elle s'interdit toute recherche sur leur nature. Qui ne voit combien ce second point de vue est complémentaire du premier ?

Si l'énergétique présente de sérieux avantages, elle a aussi ses inconvénients et ses défauts.

Le plus grave est de nous représenter l'univers sous la forme d'un dynamisme absolu, qu'il eût été cependant si facile d'éviter, sans sacrifier en rien la méthode, les tendances et les résultats scientifiques de la théorie nouvelle. Au lieu d'attribuer à toutes les réalités cosmiques l'unique rôle de constituer l'énergie, il suffit, pour mettre le système à l'abri de toute critique, de diversifier les rôles d'après la nature des phénomènes ou des propriétés corporelles. En effet, tandis que certaines propriétés se révèlent comme de vrais éléments énergétiques, d'autres en sont des mesures naturelles, d'autres encore conditionnent et règlent leur activité. Grâce à ce correctif, les formules de l'énergie

peuvent rester inchangées, mais avec le nouvel avantage de s'adapter à la réalité.

Enfin, chez plusieurs de ses partisans, l'énergétique s'est transformée lentement en phénoménalisme et en monisme. Ces conceptions philosophiques ont le triple défaut, d'abord, d'être en contradiction avec la méthode caractéristique du système qui exclut toute hypothèse ; en second lieu, de se surajouter aux idées principielles de l'énergétique comme des éléments étrangers et complètement inutiles ; enfin, de ne pouvoir se réclamer ni des sciences, ni de la philosophie.

Il est donc vivement souhaitable que la théorie nouvelle se débarrasse au plus tôt de ces surcharges compromettantes et revienne à une conception de l'énergie plus conforme aux données expérimentales, partant plus féconde.

D. Nys.

II.

LES THÉORIES POLITIQUES DANS LES ÉCRITS DE L. LESSIUS

(1554-1623).

I. — La renaissance scolastique aux Pays-Bas a la fin du XVIe siècle.

L'influence exercée par saint Thomas d'Aquin sur l'enseignement ecclésiastique se marque à la fin du XVIe siècle, par une renaissance demeurée historique ; elle se caractérise par l'adoption de la Somme comme base de l'enseignement supérieur. Les commentaires célèbres de Thomas de Vio, Cardinal de Gaète (Cajetan) y contribuèrent puissamment, mais ce n'est qu'à la fin du siècle que ce fut un fait accompli. Il le fut aux Pays-Bas, dans ce centre fécond d'études qu'était Louvain, d'où rayonnait une puissante activité intellectuelle. A Louvain il y avait tout d'abord l'enseignement de l'Université. Depuis l'époque où Jean IV, duc de Brabant, de la maison de Bourgogne, avait obtenu de Martin V la création, dans sa vieille capitale, d'un *studium générale* (1425), puis d'Eugène IV (1432) l'érection d'une faculté de théologie [1]), Louvain avait exercé une action grandissante qui avait largement dépassé la frontière des Etats Bourguignons, qui s'était répandue dans tout le

[1]) Cfr. *L'Université de Louvain. Coup d'œil sur son histoire et ses institutions,* 1900.

monde savant et avait jeté un vif éclat sous le gouvernement impérial de Charles V. L'enseignement théologique de Louvain avait lutté avec vigueur contre le protestantisme naissant, et la faculté comptait des maîtres illustres dont récemment on a écrit l'histoire [1]). Dès le cours du XVIe siècle malheureusement, les erreurs de Baïus la troublèrent longtemps, mais s'il y eut des désordres, il y eut toujours aussi une action énergique pour la sauvegarde de la vérité. Parmi ces améliorations fécondes pour la puissance de l'enseignement, il y a lieu de signaler l'avènement de la Somme de saint Thomas comme manuel de l'enseignement. Son introduction à l'Université constitue un fait important de l'histoire des idées. Là comme ailleurs, il remplace le manuel longtemps employé : les *Sentences* de Pierre Lombard.

Dès le milieu du XVIe siècle, l'insuffisance de ce manuel était apparue ; en 1557, le roi pria les professeurs de Louvain de rédiger eux-mêmes un manuel nouveau qui pût le remplacer et fournir les éléments nécessaires aux luttes doctrinales de l'époque [2]). La pensée de lui substituer l'œuvre de saint Thomas comme base de l'enseignement fut d'abord appliquée au Collège des Jésuites de cette ville. Bellarmin, qui y résida longtemps, y était favorable [3]). La Renaissance scolastique que l'enseignement de Suarez signalait à Rome, y contribua naturellement. Les Jésuites avaient créé à leur collège de Louvain un enseignement pour leurs religieux ; la *Somme* y fut adoptée comme base en place des *Sentences* de Lombard. En 1585, les PP. Léonard Lessius et Jean Hamelius, qui tous deux avaient étudié à Rome, furent appelés à développer cet enseignement qui bientôt attira aussi les élèves de l'Université [4]).

[1]) H. de Jongh, *L'ancienne Faculté de théologie de Louvain*, 1911.
[2]) *Annuaire de l'Université de Louvain*, 1844, p. 213.
[3]) Cfr. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, p. 505.
[4]) *Hist. collegii Soc. Jesu Lovaniensis.* Arch. Roy. Fonds Jésuites. Prov. Flandro-Belg., nº 985, fº 110.

Il serait sans aucun intérêt de parler ici du conflit que souleva l'ouverture de cette sorte d'école voisine à côté de la faculté. Mais que l'émulation n'y fût pas inutile, c'est ce que constate Lessius, et on ne peut guère s'en étonner. Lessius avait, nous l'avons dit, adopté la *Somme* comme base de son enseignement. Dans l'introduction d'un de ses cours, il défend la philosophie scolastique contre les attaques luthériennes et venge son utilité.

A l'Université ce ne fut que quelques années plus tard que l'adoption officielle de la *Somme* fut réalisée, en 1596. La faculté de théologie, comme les autres, avait vu compléter ses cadres primitifs par des fondations, et notamment il y eut des chaires royales de théologie scolastique. En 1546, Charles-Quint en érigea une ; il y en eut une seconde créée par Philippe II, en 1596. L'efficacité, l'utilité de cet enseignement y est proclamée. Les pièces concernant cette seconde fondation ont été récemment mises au jour et constituent l'acte officiel de l'adoption de la *Somme* à l'Université [1]).

Le titulaire de la chaire de Charles-Quint, Clarius venait de l'adopter. L'acte d'érection de la chaire nouvelle et de nomination de son titulaire l'en charge nettement. Ce titulaire est Jean van Maldere (Malderus) qui, quelques années après, allait monter sur le siège épiscopal d'Anvers.

Dès lors ces deux centres voisins d'enseignement doctrinal, tous deux à Louvain, basaient leur apostolat sur la *Somme* de saint Thomas.

Deux hommes caractérisent spécialement à ce moment cette influence. L'un, Léonard Lessius, qui a conservé dans l'histoire et la doctrine une renommée étendue ; l'autre que nous venons de citer, dont la vie fut active, et qui publia

[1]) Pièces publiées par H. de Jongh et V. Brants dans les Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de Belgique, 1908 et 1909. Cfr. Raymond Martin, *L'introduction officielle de la Somme de saint Thomas à l'ancienne Université de Louvain.* Revue thomiste, 1910.

un commentaire de la *Somme* fort intéressant, trop oublié dans l'histoire des idées.

Philippe II avait voulu que, à l'exemple des Universités d'Espagne, la *Somme* fût enseignée à Louvain et à Douai, ses Universités des Pays-Bas ; les Jésuites par leur initiative, Malderus par son enseignement le réalisèrent. La mission donnée par le Roi à l'Archiduc Ernest d'Autriche, gouverneur des provinces belgiques, fut complétée par son successeur, l'Archiduc Albert, qui devait accorder au traité de Lessius une attention privilégiée et appeler Malderus au siège épiscopal d'Anvers.

Ces indications suffisent à expliquer l'importance de ce courant d'idées au début du XVIIe siècle.

Les Jésuites établis aux Pays-Bas [1]) y exercèrent aussi bientôt une grande influence et celle de leur enseignement en fut la conséquence, malgré les difficultés et les conflits qu'il rencontra de la part de l'Université.

Il nous a paru à tous ces points de vue, intéressant, dans ce milieu agité des Pays-Bas, d'examiner l'action de quelques hommes de ce groupe, et d'exposer leur doctrine. Lessius y a une place considérable. A diverses reprises nous signalerons aussi les opinions de Malderus, bien que son œuvre fût en fait éclipsée par celle de son contemporain.

Malderus fut, lui aussi, *concis* pour son temps. Il ne publia ses leçons que plusieurs années après avoir quitté sa chaire et au milieu des soucis d'une charge épiscopale assez lourde [2]). Il le fait au point de vue pratique, dit-il, pour la solution principale des questions du temps présent. Il estime qu'il ne faut publier que quand il est démontré que c'est

[1]) Cfr. Alfred Poncelet, *La Compagnie de Jésus en Belgique, Aperçu historique*, 1907.

[2]) Sur Malderus, cf. les notes précitées de V. Brants et H. de Jongh. — Il publia d'abord *De virtutibus theologicis et justitia et religione, Comment. ad Secundam Secundae D. Thomae.* Anvers, Plantin, 1616. — Puis *In primam Secundae D. Thomae Comment.; De fine et beatitudine humanis; De actibus humanis; De virtutibus, vitiis et peccatis; De legibus; De gratia; De justificatione; De meritis.* Anvers, Plantin, 1623.

utile. C'est en même temps l'œuvre du professeur et de l'évêque que l'expérience a mis au courant des cas pratiques. Sa place est donc marquée dans l'histoire de la Renaissance scolastique, à plusieurs titres et comme titulaire d'une grande chaire universitaire et comme interprète pratique de plusieurs des solutions.

II. — Esquisse de la carrière et des travaux de Lessius.

Le personnage dont nous allons nous occuper n'a pas joué un grand rôle dans la vie extérieure, mais son influence a été réelle et sérieuse dans la sphère des idées ; elle l'a été indirectement dans celle de l'activité par son autorité sur les intelligences et les consciences. Pour les Pays-Bas, il est une personnalité de haute marque, et le caractère de ses écrits étend son importance bien au delà des frontières. Les incidents de sa vie s'effacent devant l'importance presque exclusive des idées par lesquelles il a vécu et continue de vivre dans l'histoire. Cependant son individualité elle-même n'est pas, n'est jamais d'ailleurs indifférente ; elle l'est d'autant moins qu'elle a un caractère, celle d'un religieux non seulement laborieux, mais dont les vertus remarquées ont fait entamer la procédure qui mène à la proclamation canonique des saints [1]).

Léonard Leys, qui porte le nom, latinisé suivant l'usage du temps, de Lessius, naquit à Brecht, commune proche d'Anvers le 1er octobre 1554. Il fit ses humanités, puis des études de philosophie qui lui valurent le titre de maître ès arts, et le titre envié de *Primus* de la faculté des arts à l'Université de Louvain ; il n'avait que 17 ans.

Puis il entra dans la Compagnie de Jésus ; cet Institut

[1]) Foppens dit que le dossier préparatoire de la cause de béatification reposait à Malines. Les recherches faites plus tard pour le retrouver ont été infructueuses tant à Malines qu'à Bruxelles et à Rome.

venait à peine d'être introduit en Belgique ; le jeune Leys, encore étudiant s'était lié avec quelques-uns de ses membres, par l'intermédiaire des professeurs de l'Université, puis sollicita son admission en 1572 [1]), il devint prêtre à Pâques 1580, et profès en 1590.

Il enseigna d'abord quelques années à l'établissement de son ordre à Douai ; les guerres religieuses le forcèrent de s'éloigner ; dans sa fuite il contracta une maladie pénible dont il souffrit toute sa vie ; sa santé fut toujours très frêle et il ne se soutint que dans des conditions d'intense énergie et avec un régime de vie physique exceptionnel. Il arriva cependant jusqu'à l'âge de plus de 66 ans ; l'expérience de ses maladies lui avait fait dresser une sorte de système de longue vie ou d'hygiène qui a été l'objet d'un écrit curieux, et dont nous n'avons pas à apprécier la valeur médicale [2]).

Quoi qu'il en soit, non seulement il vécut, mais travailla beaucoup et ses écrits constituent une page connue et importante de la bibliographie de son ordre.

Quand la rude atteinte première du mal qu'il avait contracté, fut apaisée, il fut envoyé à Rome pour y poursuivre les études théologiques. Cette période fut importante pour lui en le mettant sous la direction scientifique d'un docteur célèbre, Fr. Suarez, l'un des noms les plus marquants de la renaissance scolastique des XVIe et XVIIe siècles. Il y prit avec l'exercice d'une dialectique habile, ce respect de l'autorité qui n'exclut pas une légitime personnalité dans les questions controversées. Sans prétendre pour lui à le placer au rang de Suarez, il occupa dans les controverses

[1]) Nous donnons cette date comme les suivantes d'après le catalogue des religieux de la province Flandro-Belge (Arch. roy. Bruxelles; Arch. Jésuit. Flandro-Belg., carton 963 A). Ces catalogues donnent toutes les dates et notes de chacun. Nous possédons là deux catalogues où figure L. ; l'un de 1622, l'autre qui semble être de 1611. — Nous donnons donc la date de 1572 du catalogue avec Sommervogel, bien que de Ram la conteste et donne 1573, sans dire pourquoi.

[2]) *Hygiasticon seu vera ratio valetudinis bonae et vitae una cum sensuum, judicii et memoriae integritate usque ad extremam senectutem conservandae.*

une place distinguée qui ne fut d'ailleurs ni sans combats ni sans périls [1]).

Lessius avait conquis du temps de ses succès universitaires à Louvain la haute estime des maîtres de la faculté ; il s'était acquis à Rome celle de Suarez ; il s'était développé par des études nombreuses et variées, même fort étrangères à son programme immédiat.

En 1585, il fut appelé à enseigner la théologie au collège de son ordre à Louvain ; il y fut bientôt en vue, mais presque aussitôt se trouva engagé dans une controverse fâcheuse qui le mit en conflit avec les théologiens de la faculté universitaire. Cette controverse ne doit pas nous occuper ici [2]). Elle concernait des propositions émises dans la lutte contre les erreurs que Baïus avait professées, et on accusait L. d'avoir versé dans d'autres erreurs, semi-pélagiennes. Cette épreuve fut rude ; elle fut pénible aussi parce qu'elle mettait aux prises sous les yeux de l'ennemi deux grandes forces de la défense religieuse.

L'Université censura les propositions de L., les Jésuites le défendirent. Heureusement la question fut portée à Rome et l'évêque d'Anvers travailla à l'apaisement ; le Pape, d'autorité, interdit de poursuivre la discussion et s'en réserva l'éventuelle solution. L., dit-on, ne s'était pas départi, durant cette tempête, de sa calme sérénité. Il reprit ses études et exerça sur l'ensemble de celles du collège, l'influence que lui donnaient ses connaissances, il occupa la préfecture des études pendant plus de 35 ans. Cette période malheureusement fut agitée par de longs conflits du collège avec les facultés universitaires ; l'idée de développer le programme et l'organisation des études au collège de l'Ordre s'était petit à petit formée et son exécution souleva une

[1]) Lui-même d'ailleurs ne suit pas toujours Suarez.

[2]) On trouve des éléments dans les *Biographies* citées plus bas. En outre dans l'*Hist. Coll. Lov.*, aux Archives du roy. de Belgique, Prov. Flandro-Belg., 985 et beaucoup de pièces dans Louvain, carton 12. De même dans Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat*, Paris, 1911. Cfr. aussi l'article de Feldman, dans le *Walters Kirchen-Lexicon*.

opposition très vive de la part des facultés qui prétendaient au monopole des grades. Nous n'avons pas à faire le récit des incidents de ce conflit où le rôle personnel de L. nous est encore peu connu, mais il donna cependant son avis nettement favorable à son Ordre en démontrant l'heureuse influence exercée sur les études en général par l'institution de leurs études supérieures à Louvain [1]). C'est surtout en 1594 que cette discussion prit corps par l'extension donnée aux études du collège, sous l'impulsion du même évêque d'Anvers, Torrentius. Que L. y fut mêlé, c'est ce qui ne peut faire de doute, car l'importance de son enseignement comme la considération personnelle dont on l'entourait l'y impliquaient nécessairement; nous ne connaissons d'ailleurs de son intervention que cette note intéressante sur l'émulation suscitée par l'école des Jésuites dans les hautes études et qui, selon lui, non seulement en releva le niveau et la qualité, mais eut pour résultat indirect d'augmenter même la fréquentation des leçons de la faculté rivale universitaire.

Les études inaugurées en 1585 déjà par lui et le P. Hamel avaient d'ailleurs bien vite attiré des auditeurs étrangers à l'Institut et c'était ce qui avait motivé surtout le conflit élevé plus tard contre l'extension de l'enseignement du collège.

Dès le début L., nous l'avons dit, avait adopté, comme quelques autres l'y avaient fait déjà, la *Somme* de saint Thomas d'Aquin pour base de ses leçons ; il contribua sérieusement à l'extension de cet usage.

Il faut dire, d'ailleurs, que malgré le conflit, les rapports personnels de L. avec certains professeurs étaient demeurés excellents. Tel fut le cas de Thomas Stapleton qui le soutint toujours, qui d'ailleurs était thomiste et avait été

[1]) Note insérée dans le vol. des *Traités posthumes* édités par Wynsius, son neveu. V° Societas Jesu.

jésuite lui-même ; et aussi de Malderus, l'évêque d'Anvers, qui avait été titulaire de la chaire royale de Scolastique ; il semble avec éloge avoir parlé de certains écrits de L. et, dit-on, regretta le retrait du livre sur le droit pontifical, dont nous reparlerons.

Avant d'aborder quelques sujets spéciaux, il importe de souligner encore sa formation scientifique. L. appartient à la nouvelle école thomiste dont Suarez est la personnalité la plus éclatante ; il fut son élève à Rome et conserva toujours avec l'illustre publiciste les relations les plus confiantes [1]). Il était, d'ailleurs, un fervent de saint Thomas d'Aquin. Dans sa jeunesse, il avait montré cette préférence ; il y persévéra et ce fut la base de son enseignement, bien qu'il modifiât le plan de la *Somme* pour la publication de son traité. Cependant, il n'est pas un simple commentateur ; Suarez, nous dit un de ses biographes [2]), lui avait appris à dire franchement sa pensée, quand hors des questions de foi et de mœurs, elle se séparait même de quelques grandes autorités scientifiques ; et de fait, sur certains points sa personnalité se fait jour nettement [3]). L. enseigna plusieurs années, nous l'avons dit, au collège de son ordre à Louvain ; le traité de *Justitia et Jure ceterisque virtutibus cardinalibus* en forme une partie ; il se décida à le publier après bien des instances et lorsqu'il vit que celles-ci étaient sincères, puisqu'on se donnait la peine de recopier ses cahiers à grands frais [4]). Mais il avait enseigné bien davantage et ce n'est qu'après sa mort que d'autres fragments virent

[1]) Il était en correspondance non seulement avec lui, mais aussi avec Bellarmin, puis avec Vasquez, qui succéda à Suarez dans sa chaire romaine, etc.

[2]) L. Schoofs, *De vita et moribus R. P. L. L.*, Bruxelles, 1640, p. 25 sq.

[3]) Il ne prodigue pas les citations ; il en fait cependant, et les multiplie même dans certaines matières où il y a débat plus vif, p. ex., dans l'opuscule sur les monts-de-piété, parce que, dit-il, il ne manque pas de gens qui se laissent guider plus par l'autorité des docteurs que par l'importance des raisons (n° 20).

[4]) Préface.

le jour avec les encouragements énergiques de hautes autorités [1]).

Le traité *de Justitia*, nous le dirons plus loin, fut dédié au prince régnant des Pays-Bas, l'Archiduc Albert d'Autriche, qui le prisa hautement. Il eut, d'ailleurs, grand succès, bien que sa concision, dit un biographe, l'eût d'abord fait moins considérer à une époque où ces matières se traitaient plus longuemeut. Il nous en indique lui-même huit éditions et il y en eut de posthumes ; il ajoute que cet ouvrage fut examiné et approuvé en Italie, Espagne et Belgique, par des hommes très savants ; il n'était pas habitué à se vanter, tel n'était pas son état d'âme, il allègue ce fait à l'appui d'une opinion qu'il y défend [2]).

Le caractère partiel de l'œuvre se manifeste d'ailleurs, car il se réfère parfois explicitement à des questions qui font partie de son enseignement et non de son traité. Nous possédons, il est vrai, une bonne partie des notes de ses cours à Louvain en commentaire de la *Somme*, notamment pendant les années 1592, 1593 et suivantes [3]), mais bien qu'il procédât par dictée, ce n'est pas sans quelque crainte bien fondée qu'on pourrait citer comme opinion définitive du maître celle que recueille à la volée la plume plus ou moins exercée de l'étudiant [4]).

L'importance de la philosophie scolastique trouve en lui un défenseur convaincu. Il s'en exprime dans la préface

[1]) *De beatitudine ; De actibus humanis*, etc., Lovanii, 1645. Préface de J. Wyns, son neveu et éditeur, jésuite lui-même.

[2]) Au début du petit écrit sur les monts-de-piété.

[3]) A la Bibliothèque royale à Bruxelles, section des manuscrits, nos 1741 et suiv. du Catalogue nouveau dressé par le P. J. Van den Gheyn, t. III, Théologie. Le commentaire de la *Somme* qu'on possède à Bruxelles comprend son enseignement recueilli en 1592 et 1593. Le no 945 (anc.) comprend les matières du traité *De justitia et jure* que nous connaissons. Le no 3631 (anc.) est *In primam partem* de la *Somme* de saint Thomas ; les nos 404-405 se rapportent à la *1a 2æ* de la *Somme* et contiennent par conséquent les articles *De legibus ;* le no 3515 (anc.) *In secundam secundae,* quaest. 1 à 64 (cours de 1592).

[4]) Il y eut des élèves distingués qui, dans la suite, eurent de la notoriété ; tels Ch. Scribani, écrivain réputé, et de Coninck (Regius) qui lui succéda à Louvain.

même de son cours, en combattant les violentes attaques de Luther contre tout le système de la démonstration scolastique [1]).

Les écrits de L. sont en partie d'ordre directement philosophique ou apologétique ; d'autres touchent davantage à la pratique, voire à la politique. Mais il est certain que l'auteur est surtout théologien et philosophe. C'est par là qu'il a acquis une grande notoriété. Aussi, le livre qu'il consacre au pouvoir du Pape, bien que rentrant dans l'ordre théologique, mais avec un contre-coup politique direct et un caractère polémique, n'a-t-il qu'une place restreinte dans sa bibliographie. Ce livre, en effet, quoique imprimé [2]), fut retiré de la publicité par raison de prudence, par crainte des dangers que l'Ordre pourrait encourir en France [3]). Tous les biographes indiquent le fait discrètement, sans en dire le motif ; l'un d'eux, cependant, nous dit le regret qu'en éprouva l'Evêque d'Anvers. La vraie raison, dont nous devons l'indication au récent historien de Bellarmin, le P. Le Bachelet, fut la crainte des effets que cette publication aurait pu susciter de la part des pouvoirs publics, notamment en France, c'est ce que prouve la correspondance de l'ordre. Le sort des ouvrages de Bellarmin justifie d'ailleurs cette explication pour la même époque.

Son ami, le cardinal Bellarmin, soutenait alors avec une vigueur extrême la lutte contre les théories antipapales et absolutistes du roi Jacques I d'Angleterre. Lui-même, d'ailleurs, donna contre le publiciste hérétique couronné un autre écrit spécial : L'Antéchrist, défendant le Pape auquel Jacques I lançait cette épithète de guerre et de haine [4]).

Le prince catholique a des devoirs sévères. Il en a vis-

[1]) Bibl. roy., mt 3631, fo 2.

[2]) Le vol. porte *Cesaraugustae*. De Ram dit Augsbourg ; d'autres disent Saragosse ?

[3]) Ce motif résulte des extraits des lettres des supérieurs de l'ordre que nous a communiqués gracieusement le P. Le Bachelet.

[4]) Dans la préface il qualifie Bellarmin de *Malleus haereticorum*.

à-vis du Pape ; il en a vis-à-vis de ses sujets. Que le prince Albert d'Autriche, à ce moment souverain des Pays-Bas, ait refusé de recevoir l'hommage presque insultant du livre de Jacques Ier [1]), il n'y a là rien de surprenant pour qui connaît la religion du prince ; ce l'est d'autant moins qu'il est rapporté qu'il avait L. en haute estime et que son traité *de Justitia* était son livre de chevet. L. lui-même exerça donc une influence sur la politique princière des Pays-Bas, non pas directement peut-être, mais par l'effet puissant de sa doctrine. Cette doctrine, c'est surtout dans son traité fondamental de la justice qu'elle est énoncée, mais il est fâcheux qu'on n'ait pas plus d'écrits de sa plume. Bien des grandes questions si débattues en ce temps ne trouvent pas chez lui leur expression ; ce fut même avec peine, nous l'avons vu, qu'il se décida à publier son traité principal ; et ainsi nous ne trouvons qu'incidemment chez lui les matières si importantes dont son maître Suarez avait tracé les célèbres traités : l'origine du pouvoir, par exemple, et la nature de la loi. Par contre, c'est de façon plus étendue et caractéristique qu'il s'occupera de certains problèmes économiques ; c'est même ce qui forme un trait distinctif de sa personnalité dans l'histoire des idées.

Pendant les longues années de sa vie studieuse, L. fit, il est vrai, de nombreuses et importantes publications ; cependant, il n'était pas prolixe ; au contraire, on est tenté de regretter parfois la concision avec laquelle il traite certains sujets, au point d'indiquer comme en excuse quand il s'en départit pour une question plus importante et controversée. Plusieurs de ses écrits ne furent publiés qu'après sa mort, les uns étaient achevés, les autres moins, et peut-être bien y a-t-il lieu de tenir compte du degré de « mise au point » que se sont permis ses éditeurs, si respectueux qu'ils fussent de sa pensée.

[1]) A ce sujet Cauchie, *Bull. Bibliogr. du Musée belge*, Louvain, 1903 et L. Willaert, *L'Angleterre et les Pays-Bas catholiques*. Revue d'Hist. ecclésiast., p. 821. Louvain, 1908.

L'énumération de ces écrits ne doit pas nous occuper ici, nous en verrons, au fur et à mesure des questions qui se présenteront, les principaux traités, avec le caractère qui leur appartient. La grande édition bibliographique des œuvres de la Compagnie de Jésus [1]) en donne, d'ailleurs, à son nom le catalogue détaillé et critique qu'il ne peut convenir de reproduire ici.

L. s'éteignit à Louvain après une vie de labeur, de courage et de longues souffrances physiques, le 13 janvier 1623. Ses restes reposent dans l'église des Jésuites de cette ville ; On a recueilli sur lui les témoignages les plus respectueux. plusieurs biographes se sont occupés de relever les traits de sa vie, de son caractère, de ses mérites. Deux de ses neveux, les PP. Schoofs et Wyns, s'y sont attachés, et ont aussi travaillé à la publication posthume d'une partie de ses travaux.

Nous aurons, à l'occasion même de ses idèes et de ses travaux, à rappeler divers épisodes de sa vie, dont cette rapide esquisse suffit à ouvrir notre étude. Celle-ci d'ailleurs, au point de vue où nous nous plaçons ici, élimine ces grosses controverses d'ordre spécifiquement théologique, notamment sur la grâce qui ont, par exemple, suscité son grave conflit doctrinal avec la faculté de Louvain. Ce sont ses doctrines et son influence intellectuelle *en matière politique et sociale* que nous aurons à envisager surtout. Placées dans cette région si vivante et agitée des Pays-Bas, les idées de ce représentant de l'école néo-thomiste des XVIe et XVIIe siècles présentent un intérêt incontestable et marquent sa place dans l'histoire catholique du mouvement des idées, à côté des Suarez et des Bellarmin dont il fut l'ami, de bien d'autres dont il fut l'émule.

Le but de cette étude est surtout de connaître la pensée d'un de ces représentants des grandes écoles catholiques, au point de vue politique et social, et cela au milieu des transformations et des bouleversements d'une époque pro-

[1]) Ed. De Backer, puis Sommervogel.

fondément troublée. On y verra une fois de plus la permanence des principes essentiels dans la variété des applications [1]).

III. — Le droit naturel et les théories politiques chez Lessius.

Il va de soi que, dans cet aperçu, notre but n'est pas de traiter ces graves questions en elles-mêmes, mais seulement de fixer la place qu'y occupe Lessius.

La période où vécut L. est certes profondément troublée au point de vue intellectuel ; la rupture de l'unité chrétienne a bouleversé les esprits plus fortement que les hérésies précédentes ; les guerres civiles ont aggravé le péril par le désordre même. Parmi les intellectuels, il y avait des défections, il y avait aussi des hésitations, des doutes. Pour les caractères faibles, les intérêts temporels, le danger qu'ils couraient entraînaient des atermoîments. Comme toujours il y avait aussi des opportunistes. Dans la masse, l'influence des erreurs répandues était grande et, là aussi, à côté de l'erreur positive, il y avait beaucoup de trouble,

[1]) Liste des notices biographiques sur Léonard Lessius : Léonard Schoofs, chanoine de Saint-Michel, Anvers, *De vita et moribus R. P. Leonardi Lessii Sos. J. theologi liber*. Cet ouvrage laissé manuscrit par l'auteur fut publié par le P. Wyns, jésuite; tous deux, nous l'avons dit, étaient neveux de L. Le vol. est imprimé à Bruxelles, 1640. — P. F. X. de Ram, recteur de l'Université de Louvain, *La vie et les écrits de L. L. de la Compagnie de Jésus*. Revue catholique. Louvain, avril 1861 et suiv. — V. de Block, *Le Père Lessius de la C. d. J.* Précis historiques, 1863, p. 133 et suiv.

Il y a en outre des notices et renseignements dans diverses collections : De Feller, *Dictionnaire historique*. — Foppens, *Bibliotheca belgica*. — Alegambe, *Biblioth. Script. Soc. J.* — Patrignani, *Ménologe de quelques religieux S. J.* — Hürter, *Nomenclator literarius theol. cathol.* Inspruck, t. III. — Walter, *Kirchen-Lexicon*. — La Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, éd. De Backer et nouv. éd. Sommervogel lui consacre une liste critique dont l'importance est capitale.

Aux archives du royaume à Bruxelles, au fonds des arch. jésuit. Province Flandro-Belg. se trouve l'*Historia collegii soc. J. Lovaniensis* où il y a beaucoup de détails qui le concernent depuis l'année 1585, date de son arrivée à ce collège jusqu'à 1623, date de sa mort où une longue notice lui est consacrée.

puis aussi de l'indifférence de doctrine. Ces périodes sont des plus douloureuses pour les âmes sincères, soit qu'elles constatent les progrès de l'erreur, soit qu'elles-mêmes souffrent de l'ébranlement de leur certitude. Mais l'indifférence ne se répand aussi que trop vite : opportunisme des intellectuels ou indifférentisme pratique des gens ordinaires. C'est bien la situation que nous révèlent, comme d'autres, les écrits de Lessius. Il fait de la controversc contre les hérétiques, mais il a une mention spéciale pour les hésitants et les indifférents, et il est intéressant d'examiner leur mentalité telle qu'il nous l'a décrite, aux deux points de vue religieux et politique.

Il en est bon nombre, dit-il, qui, au milieu de la diversité des confessions, sans réflexion ni examen, embrassent l'une ou l'autre au hasard, ou selon les avis de leurs compagnons et amis ; ils y font moins attention qu'à leurs affaires temporelles. D'autres sont toujours hésitants depuis qu'ils ont abandonné l'unité catholique, ne trouvent rien qui satisfasse leur intelligence et leur donne le repos ; ils sont ballottés de secte en secte et viennent parfois échouer dans l'athéisme. Voilà pourquoi il écrit son opuscule sur *le choix d'une religion* [1]), comme il l'explique dans son épître dédicatoire à Gisbert Masius, évêque de Bois-le-Duc. Cette perdition religieuse, il l'indique ailleurs encore dans un traité où il s'occupe spécialement de l'*existence* de Dieu et de l'immortalité de l'âme [2]). Quand ils ont abandonné l'autorité de l'Eglise, écrit-il aussi dans la lettre adressée cette fois à H. F. Van der Burch, évêque de Gand, ils flottent comme des roseaux et changent aisément de religion, jusqu'à ce qu'ils finissent dans l'athéisme. Aussi consacre-t-il son livre à ces vérités fondamentales.

Chose remarquable, il range nettement dans cette catégorie ces soi-disant catholiques qui, tout en voulant passer

[1]) *Quae fides et religio sit capessenda.*
[2]) *De providentia et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos.*

pour tels, prétendent en savoir plus que tous les théologiens, et dont le chef de ce temps fut Nicolas Machiavel. Il en est pour qui les considérations temporelles priment tout, ils y rapportent même la Religion et ne l'estiment qu'à ce point de vue, et ceux-là, d'ailleurs, il les range nettement parmi les hérétiques (inter haereticos sunt praesentiores). L'influence de Machiavel fut considérable sans doute ; elle est surtout peut-être historique en ce que ses écrits révèlent un état d'âme fort répandu, bien plus qu'ils n'ont créé cette mentalité, mais ils lui ont servi ensuite comme de code et de programme [1]). Or, machiavélistes et politiques, comme on les appelait, sont fort nombreux. La littérature *machiavélique* ou *anti* est très abondante à cette époque. Les Jésuites, notamment ceux de la province belge, y furent mêlés en la personne même de celui qui fut le négociateur de leur introduction aux Pays-Bas, le P. Ribadeneira [2]). Lessius n'en parle pas souvent, mais nous venons de signaler déjà le stigmate doctrinal qu'il leur inflige. Ce n'est pas le seul endroit ; dans la préface du livre sur le pouvoir du Pape, il indique les deux adversaires de ce pouvoir : les hérétiques, qui se déclarent ennemis jurés de l'Eglise, et quelques politiques, qui le combattent sous le nom catholique... Ces derniers y vont moins furieusement et lui accordent une ombre de pouvoir spirituel, mais lui enlèvent tout droit par lequel il puisse défendre le bien spirituel et la cause religieuse contre ses agresseurs, en niant toute autorité qui s'étende au temporel. Le but de cette manœuvre est d'enlever toute crainte aux ennemis de l'Eglise, car la seule arme qui demeure en ses mains est l'excommunication, qui n'opère pas contre les ennemis, puisqu'ils sont déjà séparés de leur propre volonté ; telle est l'œuvre des politiques et de catholiques trompés par

[1]) Le livre du Prince est très répandu, dit L. *De Numine ejusque Providentia*, ch. 1, nº 3.

[2]) Auteur d'un livre contre Machiavel. Cfr. notre livre sur la *Faculté de Droit de Louvain*, 1426-1906, Louvain, 1906, p. 78 et passim.

eux, qui sont ainsi l'instrument du mal, et dépouillent le Pontife au profit du Roi.

Qui ne reçonnaît dans ces traits, tout en tenant compte des différences de temps, des analogies avec l'allure de ceux qui à toute époque affaiblissent la défense de la vérité, soit par lâcheté, soit par intérêt, soit par système même, en restreignant abusivement le domaine de l'autorité religieuse, étendant par contre celui de la temporalité.

Adversaires résolus, politiques, catholiques trompés, il y en avait beaucoup de ces diverses sortes à l'époque de Lessius, époque de grande crise. Qu'un homme qui fut tout à la fois un directeur de conscience et un professeur de théologie, dût s'en émouvoir, quoi d'étonnant? On dit qu'il eut la direction de la conscience de Juste-Lipse [1]; l'analyse des agitations religieuses et des erreurs de cet humaniste célèbre eût pu suffire comme échantillon de ces troubles, après lesquels il regagna le port de la patrie et de la religion.

Le livre *de la justice* est dédié au prince Albert d'Autriche qui régnait alors sur les Pays-Bas. L'épître dédicatoire en est d'un style fort élogieux, ce qui est tout à la fois celui du genre et celui de l'époque, mais non de l'auteur, simple et concis dans ses énoncés habituels. C'est qu'Albert d'Autriche était bien le prince pieux et consciencieux qui s'enquérait et s'acquittait de ses devoirs de souverain catholique, bien qu'imbu parfois, lui aussi, comme par contagion, d'une jalousie excessive des prérogatives du principat séculier. Le caractère de L., qui n'était point courtisan [2], se

[1] De Ram, *Op. cit.* — *Historia colligii Soc. J. Lovanii*, aux arch. roy., arch. Jés. Prov. Flandro-Belg., nº 985, fº 110. Dans une lettre que Lipse souffrant écrit de Louvain le 1er mai 1603 à L. alors de passage à Tournai, il dit : « Utinam te illic videam ut amplecter, nunc medicum corporis *ut semper partis illius melioris* (Lipsii Opera, t. II, p. 229). L'humaniste est loin de refléter dans sa vie la fidélité du théologien.

[2] Bien autrement enthousiaste est le portrait que trace d'Albert le P. Charles Scribani dans son *Politico christianus*. C'est d'ailleurs question de style, car Scribani, élève de Lessius, très admirateur de son maître, avait aussi de grands mérites, mais avec plus de rhétorique que lui dont la concision était extrême surtout pour son temps.

reflète dans l'épître même, car tout en faisant d'Albert le modèle des princes, il a soin de tracer un tableau des devoirs du prince, d'autant plus précieux pour nous qu'il n'en traite point expressément ailleurs. Il convient de reproduire intégralement ce portrait-type caractéristique : « Tous les yeux sont tournés vers le prince comme vers le représentant de Dieu, et tous composent leur vie d'après la sienne. Puis, le devoir du prince est non seulement de proprocurer à la république la tranquillité et l'abondance des biens de la fortune, mais aussi de la faire briller par l'éclat des vertus. Si, en effet, comme le dit Aristote, la fin des lois est de faire de bons citoyens, telle doit être aussi la charge du prince qui est l'auteur, le gardien et l'âme même des lois, ἔμψυχον δίκαιον. Or, les citoyens ne peuvent être bons sans ces vertus où se trouve la cheville ouvrière même de la vie honnête [1]). Les répandre parmi eux est donc de sa charge principale. Cette vérité découle encore de ceci, que le prince dans son royaume est comme la tête, la république le corps, les villes les membres, les citoyens individuels comme les articulations, dont les membres et le corps tout entier sont soutenus. De même que de la tête la sensation et le mouvement s'étendent au corps, aux membres et aux articulations, ainsi du prince en est-il pour la justice, la prudence et toute sa bonne conduite qui s'étendent à l'ensemble de l'Etat et à chaque citoyen. Et c'est ainsi que les vertus sont placées par Aristote dans le prince comme à titre supérieur, ἀρχιτεκτονίκως, parce que de lui elles dérivent vers les autres. Il se joint à cela qu'il doit, par son office, prononcer les jugements de droit entre ses sujets, combattre l'injustice, trancher les différends, répartir les fonctions et les charges publiques d'après la proportion convenable, tout ramener à cette équité, cette sorte d'égalité géométrique en laquelle consiste la beauté de la république et l'honneur de la jus-

[1]) La *charnière (Cardo)*, les vertus cardinales dont traite son livre.

tice. » Comment réaliser tout cela, en divers ordres d'activité, c'est ce que son traité même doit apprendre.

N'est-ce pas là un superbe programme de souverain, qui le fait pénétrer profondément de sa responsabilité.

Et de fait, plusieurs de ces points sont repris en détail dans diverses parties du traité : tels, en particulier, les devoirs quant au choix des fonctionnaires, à la répartition des impôts présentent un grand intérêt. Il est vraiment regrettable que le traité *De Legibus* n'ait pas été donné *ex professo* par L. [1]). Mais de certains passages nous allons apercevoir des lignes de son système, et le traité *De Justitia* en donne l'occasion.

Le prince Albert, Albert le Pieux, comme l'appellent parfois les contemporains, consultait L. dans les difficultés les plus graves qu'il s'agissait de trancher [2]) et le volume *De Justitia* était toujours à sa portée [3]) ; on rapporte qu'il eût dit que « ce livre et son épée étaient les défenseurs de la justice ».

*
* *

Le fondement suprême du bien est dans la loi éternelle, c'est-à-dire dans l'ordre divin, essentiel et éternel [4]), et secondairement dans la raison humaine qui la connaît et en propose l'objet. Cette théorie est exposée avec beaucoup de vigueur et de netteté dans les articles posthumes sur les actes humains [5]). Que la raison humaine n'est pas la source du bien, c'est ce qui s'y déduit clairement ; la vraie source est la conformité à la perfection exemplaire, mais en pra-

[1]) Nous le possédons seulement dans la dictée du cours de 1592. Bibl. nat., 404-405, f° 240 v° et suiv., quaestio 90 : *De Legibus*.

[2]) *Hist. colleg. Soc. J. Lovan.*, f° 110.

[3]) De Montpleinchamp, *Hist. de l'archiduc Albert*, éd. Soc. hist. de Belgique, 1870, p. 526.

[4]) *Man. cit.*, n° 404-5, f° 251. *Utrum lex aeterna sit Summa ratio in Deo existens.* Resp. affirmative... f° 253 : *Utrum omnis lex a lege aeterna derivetur.* R. affirmative.

[5]) Ed. 1645. *De actibus humanis*, quaestio XIX, pp. 112 et suiv.

tique cependant la raison y aide l'homme parce qu'elle connaît et propose l'objet honnête à sa volonté et se trouve être ainsi la règle de sa bonne volonté. Si bien qu'en pratique il n'y a pas de différence. Cette question fondamentale est tranchée là avec art dans des développements que son enseignement, nous dit son éditeur et neveu, le P. Wyns, ne lui permettait pas. La méthode du Collège exigeait l'enseignement de la matière complète, ce qui excluait beaucoup de dissertations importantes ; tandis que d'autres professeurs préféraient spécialiser et approfondir chaque année certains traités. C'est ce qui explique encore la brièveté de ces écrits qu'il lisait au cours, sans s'y étendre [1]). Le principe ici fixé, nous retrouvons ailleurs la notion connue du droit naturel, c'est-à-dire des règles formulées en système par la raison comme norme de conduite honnête. Cette norme ne dépend ni de la libre volonté divine ni de celle de l'homme, mais de la nature des choses. Le droit positif dépend de la libre détermination de l'autorité.

Il importe de se rendre compte de la notion précise du droit. Or, si la loi éternelle en est la source et le fondement général, nous trouvons chez Suarez comme chez saint Thomas la distinction souvent discutée et mal comprise entre le droit naturel exprimant par la raison humaine le dictamen de la loi éternelle et le droit des gens qui en contient des conséquences plus éloignées, mais s'y rattachant et en faisant partie cependant ; enfin le droit positif, de disposition et d'application humaine. Nous retrouvons chez L. la catégorie qualifiée de *droit des gens* au sens scolastique indiqué plus haut [2]), mais à laquelle d'ailleurs beaucoup d'auteurs de nos jours ont renoncé. Si commode que soit cette distinction quand elle est bien perçue, elle ne laisse pas de pêcher par imprécision et peut-être ces contours vagues déplaisaient-ils à l'esprit net de L., car il ne l'emploie qu'*en application* et

[1]) Préface de l'éditeur.
[2]) Dans le langage juridique contemporain, on appelle ainsi le droit international, c'est un tout autre concept !

non dans la division générale du Droit comme le fait Suarez [1]) après saint Thomas [2]). C'est pour l'une de ses applications capitales qu'il y recourt, celle de la propriété privée des biens [3]).

Le respect de la loi est le devoir de tous, c'est dans le gouvernement le devoir spécial du prince d'en procurer le respect. Ce soin de veiller à l'observation de la loi est pour lui tout à la fois acte de piété, acte de justice, acte particulier de justice légale en tant qu'elle se préoccupe du bien commun qui est l'objet propre de la loi dans la République. Ecoutons ce trait caractéristique : « La République est ici vis-à-vis du prince comme un particulier vis-à-vis d'un gardien qu'il a chargé (loué) à prix d'argent pour le protéger et le garder, et pour ce motif la procuration du bien commun appartient au prince supérieurement, car, à raison de son office, il a autorité d'ordonner et de commander aux autres ». La comparaison est hardie, mais ne sert qu'à préciser la présence d'un devoir de justice du prince dans sa mission de gardien du bien commun. Telle est la note grave qui sonne dans l'étude de la *justice légale* au début du *De Justitia* [4]).

*
* *

Quelle est donc la source du pouvoir princier, de l'autorité publique ? Nous l'avons dit, L. ne traite pas la question *ex professo,* mais il est intéressant de saisir sa pensée, exprimée avec sa lucide concision à propos des vertus de piété, déférence, obéissance [5]) et à propos du

[1]) *De legibus,* lib. II, ch. 17 et 18.
[2]) *Sum. th.*, 2ª 2æ, q. 57, art. 3.
[3]) Sur la distinction cfr. la dissertation de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, *Exposé sommaire des principes généraux de la science sociale.* — Malderus admet la distinction et disserte même à son sujet de façon intéressante. *In primam secundae*, q. 95, p. 384.
[4]) Lib. II., cap. I, dist. 3, pp. 16 et suiv. éd. Anvers, 1632.
[5]) *De Justitia et jure*, etc., Lib. II, cap. 46, p. 675.

domaine de Dieu [1]) ; il est aisé de retrouver l'influence de l'enseignement suarézien en cette matière. Le pouvoir vient de Dieu, ce principe souverain ne pouvait être contesté, mais il en vient par le canal de la nation, la République, qui constitue un tout et confie la gestion de l'autorité au Souverain. Voyons de plus près.

Que la nation constitue un tout, un corps, c'est ce que nous avons déjà signalé plus haut dans des expressions frappantes. L'auteur distingue trois sources du droit de commander *(jus et potestas regendi)* : le rapport de cause à effet qui base d'abord l'autorité divine, puis celle des parents ; le rapport du tout à la partie, la partie étant naturellement soumise au tout et de cette façon la République (corps social) a autorité sur ses membres particuliers ; et, enfin, le rapport de dirigeant à dirigé (agent à instrument) auquel il rapporte l'autorité maritale et patronale.

L'autorité du pouvoir politique relève donc de la deuxième catégorie. Mais il importe de préciser sa genèse. La société, dit L., est libre en elle-même et possède par sa nature le pouvoir de se diriger elle-même et tous ses membres ; elle peut donc confier ce pouvoir à un ou à plusieurs et cela sous diverses limites ou conditions comme cela lui paraît convenir, tout pouvoir primaire pouvant en principe être délégué ; cette délégation *(commissio)*, il la compare même, on l'a vu plus haut, à la location d'un guide pour la société.

Et il fait remarquer qu'il n'y a là rien de contraire au principe que tout pouvoir vient de Dieu [2]) ; Dieu en est la source première *(prima radix)*, mais le pouvoir provient de Lui, soit par voie de disposition directe, comme c'est le cas de tout pouvoir surnaturel, ecclésiastique, soit par la voie d'une naturelle institution des choses, comme c'est le cas de tout pouvoir politique. Par le fait que Dieu a fait les

[1]) *De perfectionibus divinis*, liv. X, cap. 2. Ce passage est très explicite et c'est celui auquel renvoie Costa-Rosetti.
[2]) Cfr. not. le chap. cité *De deminio Dei.*

hommes maîtres d'eux-mêmes (*sui juris*), et leur a donné le penchant à la vie commune et politique, Il est censé avoir donné aussi à la communauté le droit de se régir elle-même et ses membres ; ceci résulte, en effet, naturellement du pouvoir même des membres de la société ; puis par voie de transmission de la société au prince et de lui à ses agents. Le pouvoir politique vient donc de Dieu, mais non immédiatement par commission directe comme pour le Souverain Pontife, mais par la raison de l'institution naturelle de la société constituant un tout comme un corps politique.

L'autorité politique résulte donc, dans son existence même, de l'ordre naturel, et se précise, dans son titulaire, par la désignation sociale. Que l'origine et la source de tout pouvoir, même humain, soient divines, c'est ce que L. explique avec une frappante netteté plus claire encore dans son latin concis et médullaire. Toute la puissance obligatoire du précepte humain, vient de la force du précepte divin qui ordonne d'obéir aux supérieurs légitimes ; et en obéissant au chef politique, c'est Dieu que nous devons considérer, et dans sa loi, reconnaître la loi divine, car nous ne pouvons violer l'une sans violer l'autre, ni obéir à l'un sans obéir implicitement à l'autre quand, bien entendu, il s'agit de l'autorité légitime et d'une loi juste qui en émane. Toute puissance de commander contient de quelque façon la puissance divine dont elle descend.

Que l'autorité et l'organisation soient nécessaires dans la société, c'est ce qui résulte des nécessités naturelles mêmes, de l'inclination de l'homme à la vie sociale, de l'unité nécessaire du corps social, *ratione institutionis naturalis socialis conficientis unum corpus politicum*, puis cette autorité est confiée par le corps social *per commissionem* à tel ou tel titulaire, mais il doit en être ainsi naturellement. On saisit la distinction qui sépare très nettement le système

de celui de l'état de nature de Rousseau, avant le soi-disant libre contrat social [1]).

Cette théorie est-elle celle de Suarez et de Bellarmin, dite du contrat social scolastique ? L'analogie, la parenté intellectuelle des auteurs, doit assurément la faire ranger dans ce groupe. Il y a d'ailleurs, on le sait, entre cette espèce de contrat social scolastique et celui de J.-J. Rousseau, des différences essentielles et absolues : pour Rousseau, la dispostion humaine est la source de l'autorité, pour les scolastiques suaréziens, elle n'en est que le mode déterminant et précisant le fonctionnement ; — pour Rousseau, la convention est volontaire, pour eux, au contraire, le choix de la forme est libre, mais le fait de l'autorité et du groupement social ne l'est pas du tout ; — pour Rousseau, elle est révocable ; pour eux, elle est définitive ; — ce sont là divergences de principes fondamentaux. Encore la notion de *commission* est-elle criticable et faut-il lui préférer les mots « désignation humaine », mais une désignation qui peut résulter d'autres faits que la *transmission* « *per commissionem* » ; celle-ci paraît supposer comme une délégation explicite qui n'est pas dans le concept théorique, ni dans la réalité historique habituelle. Très souvent il n'y a pas de choix formel. Le consentement du peuple peut se faire insensiblement. La théorie de la désignation médiate semble bien réunir les célèbres docteurs de la scolastique des XVIe et XVIIe siècles dans le même groupe dont Suarez est, à bon droit, l'éponyme [2]).

[1]) Quel est sur ce point le système de saint Thomas d'Aquin lui-même, nous n'avons pas à l'examiner ici. Cfr. V. Cathrein, *loc. infra cit.* — J. Zeiller, *L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin.* Paris, 1910, et longuement Ed. Crahay, *La politique de saint Thomas d'Aquin.* Louvain, 1896.

[2]) Sur la comparaison des théories dites de contrat social des scolastiques, le célèbre traité de Suarez, *De Legibus ac Deo legislatore*, livre III, et *Defensio fidei*, livre III. — V. Cathrein, *Moralphilosophie*, 2e éd., Friburg, 1893, t. II, pp. 429 et suiv. s'en occupe longuement, et les riches explications historiques de Costa Rossetti, *Synopsis phil. mor.*, pp. 593 et suiv.

La notion fondamentale de la théorie suarézienne apparaît en effet bien chez L. : celle de l'autonomie primitive des hommes et du groupe social où les hommes que Dieu a faits individuellement *sui juris* se réunissent par l'inclination naturelle dans la vie commune et politique et *désignent* leur chef par une sorte de contrat ou d'élection, conception « constructive » aprioristique exclusive qui ne peut point se réclamer avec certitude de l'enseignement de S. Thomas ni s'appuyer sur un raisonnement solide ou sur les faits historiques. Elle est actuellement bien combattue. Plusieurs auteurs plus récents requièrent pour la détermination non l'hypothèse d'un *contrat*, d'une *élection* ou *désignation* proprement dite, toujours rare, mais cet ensemble de *collaboration des faits humains* qui, avec l'action providentielle, constituent une désignation au sens large du mot [1]).

On sait l'influence considérable de cette théorie acceptée avec des variantes par de nombreuses autorités de la science catholique [2]). Ce n'est pas à propos de L. qui, malgré sa valeur, n'est pas chef d'école et surtout en cette matière, qu'il y a lieu d'examiner en soi l'origine thomiste du pouvoir, ni son interprétation suarézienne. Tout au plus peut-on rappeler que les circonstances de l'époque peuvent avoir influé sur le choix de la méthode ; il s'agissait de combattre la théorie abusive du roi Jacques Stuart Ier qui interprétait audacieusement le don divin royal, le Βασιλικὸν Δῶρον dans le

[1]) Parmi les critiques contemporains du système du *consensus* populaire de Suarez et Bellarmin on peut citer, quoique ayant entre eux des idées divergentes : Meyer, *Institutionis juris naturalis*, II, p. 390, thèse 45. — Ferretti, *Instit. philos. moralis*, t. III, th. 145. — Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de Droit naturel*, liv. II, ch. IX. — M. B. (P. de Lehen), *Instituts de Droit naturel*, liv. VII, art. 1, liv. IX, art. 3 ; — T. Rothe, *Traité de Droit naturel*, t. I, p. 321 ; — P. de Pascal, *Philos. mor. et soc.*, t. II, p. 142 ; — Cte de Vareilles-Sommière, *Principes fondamentaux du droit*, ch. 38 et 39 ; — Etcheverry, *De l'origine paternelle du pouvoir*. Réforme sociale, Paris, 1er mars 1907, p. 345, etc.

[2]) Cfr. Le tableau des opinions dans le livre du Cte de Vareille-Sommière, *Les principes fondamentaux du droit*, ch. 38 et la critique, ch. 39.

sens du *Jus liberae monarchiae* affranchissant le Pouvoir royal de toute limite et de toute contrainte même de l'autorité religieuse et combattant directement l'autorité pontificale. Bellarmin, en particulier, fut l'adversaire attitré du théoricien couronné de l'absolutisme, nous l'avons rappelé déjà plus haut [1]).

Notre intention ici n'est que d'exposer la théorie de L. et de fixer sa place dans l'histoire des idées. Il appartient bien à l'école suarézienne [2]) dont l'interprétation même ne laisse pas de soulever encore des difficultés. Récemment la conformité de ces doctrines avec les récents enseignements pontificaux a encore été discutée [3]). Ce n'est pas sans raison que de fortes réserves d'ailleurs sont faites depuis longtemps, nous l'avons dit, par des auteurs importants.

La tendance de toute cette école fut de combattre, parfois avec des armes trop fortes et même dangereuses, le pouvoir absolu.

Le système suarézien, quoique contredit avec raison dans sa base pseudo-historique et dans ses exagérations, occupe dans l'histoire des idées une place qui fut considérable.

[1]) J. de la Servière, *Une controverse au début du XVIIe siècle*. Etudes, 1903. — Id., *Les idées politiques du cardinal Bellarmin*, Revue des questions historiques, 1907-1908. — Le Bachelet, *Vie du cardinal Bellarmin*, 1911.

[2]) Ce nom vient de la notoriété et de l'importance que Suarez et Bellarmin ont données au système. Ils ne s'en prétendaient pas les auteurs et n'ont fait que le développer et en préciser la portée par la polémique.

[3]) On a discuté récemment encore si les actes pontificaux de Léon XIII et Pie X atteignaient la doctrine suarézienne. Nous n'avons pas ici à nous prononcer sur cette controverse. Cfr. notamment L. Favre dans la Revue augustinienne, nov.-déc. 1910, *L'origine du pouvoir*. — Cfr. Yves de la Brière, *Chronique du mouvement religieux*, Etudes, 5 octobre 1910, p. 143. Il s'agit, entre autres, du point de savoir si l'action du peuple *transfère* le pouvoir ou s'il se borne à *désigner* le titulaire qui reçoit directement le pouvoir de Dieu. On distingue alors la *création* du pouvoir lui-même (il vient de Dieu); la *désignation* du sujet ou titulaire (elle est médiate), la *collation* du pouvoir à ce titulaire. Cfr. Balmês, *Protestantisme comparé au catholicisme*, ch. 51, qui atténue l'importance de cette différence. La théorie du pouvoir populaire *inaliénable*, elle, est nettement condamnée. Cfr. les textes dans Vareilles, ch. 37, et partout. La théorie suarézienne de la *priorité* du pouvoir de la multitude est très combattue, nous l'avons dit.

Pour expliquer et tâcher de concilier éventuellement ces théories avec le texte des enseignements pontificaux, on a fait appel [1]) à la théorie d'un docteur célèbre, contemporain, trop peu étudié et qu'on commence à remettre en lumière, François de Victoria [2]). Dans une leçon où il explique scolastiquement l'origine et la nature du pouvoir civil, il prend pour texte le *non est potestas nisi a Deo* (Rom. 13), et appliquant le système des *causes*, considère que le pouvoir tire sa légitimité de sa nécessité même pour la vie sociale, cause finale; que sa cause efficiente est Dieu, sa cause matérielle la société même [3]). C'est bien la communauté qui crée le roi, mais non le pouvoir ; ce pouvoir c'est celui qui réside dans la société même, de s'administrer, et dont le roi est investi ; c'est le même pouvoir ; et c'est Dieu qui en est l'Auteur comme il l'est de la nature même. Cette explication est certes intéressante ; elle pourrait, semble-t-il, se concilier avec les théories suaréziennes et lessiennes sinon avec toutes leurs déductions, mais ni Suarez ni Lessius n'y ont fait, croyons-nous, allusion en ces termes [4]), et entre le *transfert* et la *désignation*, il n'y a pas encore concordance théorique, bien que pratiquement ils semblent ici se confondre [5]).

Il n'est pas hors de propos de rapprocher de ce texte de Victoria celui du contemporain et compatriote de Lessius,

[1]) L. Favre, *Origine du pouvoir. Scolastiques anciens, scolastiques modernes.* Revue Augustinienne, p. 700, décembre 1910.

[2]) *Relectiones.* Ingolstadt, 1580, t. I, pp. 119 et suiv. *Rel.* 3, *De potestale civili.*

[3]) Il est intéressant de retrouver cette théorie chez un légiste de cette époque, Th. Tulden, professeur de Droit à Louvain. Pour lui aussi : « Providentia aeterna ut imperii effectus, populi consensus ut instrumentum dumtaxat consideratur » *Politic.*, lib. I, cap. 12. Mais le système du légiste humaniste, élève de Puteanus, procède d'une méthode bien différente de celle de tous ces théologiens philosophes.

[4]) Dans la *Defensio fidei*, lib. III, cap. 2 où Suarez invoque les autorités théologiques en faveur de son système dont Bellarmin, dit-il, n'est pas l'inventeur, il cite, outre Cajetan et autres, aussi Victoria à la place que nous avons indiquée, mais en bloc.

[5]) Le Cte de Vareilles, ch. 41, estime même que la distinction en général n'a pas de portée pratique.

le professeur et évêque Malderus [1]) ; pour lui aussi, Dieu a institué dans la communauté civile ce pouvoir élevé de faire des lois ; c'est le principe même du pouvoir. Mais qu'en est-il du pouvoir des Rois ? Il y a, dit-il, divers modes de gouvernement, entre lesquels le choix de la nation peut se faire. La loi naturelle impose de faire un choix, mais ne détermine pas ce choix ; c'est-à-dire qu'il faut un pouvoir, mais que la nation en choisit la forme. Si cette forme est monarchique, ce même pouvoir institué dans la nation par l'auteur de la nature est transféré à la personne du Roi, et ainsi le pouvoir royal est aussi de Dieu, car le Roi a de droit naturel le pouvoir législatif bien que le choix de la personne royale dépende du libre consentement. Tous ces textes constituent des éléments de l'histoire de la théorie scolastique sur l'origine du pouvoir. Victoria basait encore ses *relectiones* sur le *Maître des Sentences ;* il n'en est pas ainsi de l'évêque d'Anvers. On voit cependant le rapprochement de certains termes, et ces éléments ne sont pas à négliger. Mais, ne l'oublions pas, Victoria est le chef de l'école de Salamanque et Malderus n'est pas l'interprète de Suarez.

Au surplus, chose assez curieuse, L., à propos de la force de la coutume, donne sa solution en termes différents de saint Thomas, précisément sur le point qu'on invoque pour retrouver Suarez dans la *Somme* [2]). Alors que saint Thomas base la force de la coutume sur la supériorité du consentement législatif de la multitude sur le dispositif du prince, L. n'invoque, dans son traité publié, que le consentement présumé du prince lui-même [3]). Il semble donc bien que les interprètes n'aient point attaché à ce passage de la *Somme* la portée de principe qu'on y a trouvée. Notons bien d'ailleurs que saint Thomas donnait cette

[1]) *In primam secundae D. Thomae* Comment., *De fine*, etc., *De Legibus*. Anvers, 1623, quaest. 95, p. 367.
[2]) 1ª 2ᵉ, q. 97, art. 3, ad. 3.
[3]) *De Justitia*, liv. II, ch. 6, dub. 14.

solution pour le cas où il s'agit d'une « nation libre ayant le droit de se donner des lois » ; et c'est ce qui explique au mieux que des juristes des Pays-Bas, au XVIIe siècle, dans un pays très jaloux des libertés publiques, combattant les extensions du pouvoir royal, où la *coutume* est le *premier* droit positif, que ces juristes invoquent des arguments du même genre. Il n'est pas étonnant en effet, écrit Anselmo [1]), que dans ces provinces coutumières le peuple ait cette autorité en matière de coutumes, non seulement pour cette raison que la substance de la coutume est le consentement du peuple, mais parce que l'effet et l'exécution des lois et coutumes dépend de la pratique et de l'acceptation populaire, même bien que leur confirmation concerne exclusivement le Prince souverain.

L'explication de l'origine du pouvoir est donnée dans des termes analogues par une série de grands auteurs catholiques. Suarez, je l'ai rappelé, invoque les restaurateurs de la scolastique depuis Cajetan, puis Victoria. Lui-même a seulement accentué et précisé le système qui a gardé ainsi son nom avec celui de Bellarmin. Rien de surprenant à ce que Lessius, son élève à Rome, ait suivi le mouvement. C'est donc plutôt la nuance de sa pensée qu'il y a lieu de rechercher et qu'il est moins facile de dégager.

Mais il faut ajouter que L., dans son enseignement verbal, va plus loin, pousse très avant la théorie du consentement populaire. En examinant la source du pouvoir législatif [2]), il admet l'autorité requise dans le prince ou dans la multitude. Par la nature tout le monde naît libre, et toute communauté comme étant un tout, a le droit de se gouverner ; mais comme il serait difficile au peuple de se réunir pour faire des lois, discuter du bien commun, et que

[1]) *Comment. ad Edictum perpet.*, sub art. IV, § 8, p. 17, éd. 1701. Cfr. notre ouvrage *La Belgique au XVIIe siècle*, Albert et Isabelle, pp. 93 n. et 98 n.

[2]) Comment. de la Somme. 1^a 2^æ, quaest. 90, art. 3. Bibl. roy., man. 404-405, f° 244.

le manque d'aptitude amènerait la confusion, ce droit a été transféré à un seul, et ainsi le pouvoir législatif découle du consentement populaire, ou de Dieu par le moyen du consentement populaire [1]). Ce droit du prince ne vient donc pas de la nature, mais s'y ajoute et y est conforme. Et cette autorité vient toujours de Dieu qui est le Maître de tout et qui peut aussi le conférer directement comme il est arrivé à David, Moïse etc. et notamment aux Pontifes. Mais, il résulte de tout cela que la loi positive n'existe en somme que par la volonté populaire, que la coutume aussi peut l'abroger [2]) et qu'une loi qui ne tirerait pas sa force de l'ordre divin ou naturel et serait faite par le prince contre la volonté nationale serait une loi injuste sans force obligatoire, par cet abus de pouvoir que le peuple n'a pas entendu conférer.

Il est certain que L. déduit ici de la théorie des conséquences extrêmes qui ébranlent singulièrement l'autorité elle-même. Sans doute, il ne s'agit dans ce texte que du cours dicté, et nous avons assez fait nos réserves sur son absolue fidélité. Mais la thèse qui place dans la communauté le point de départ immédiat du pouvoir prend ici une allure plus radicale, dans son énoncé serré et drastique. On voit d'ailleurs jusqu'où porte la conséquence extrême de la théorie ; si une loi est injuste pour le motif qui vient d'être indiqué et perd de ce chef sa force obligatoire, le pouvoir législatif peut être sans cesse mis en question et la formule : « Une loi injuste n'est pas une loi » prend une extension inattendue ! Combien différente sera l'attitude de Scribani, qui fut cependant l'élève de L. Sans doute L. enseigne qu'il faut obéir aux autorités légitimes, non en vertu du caractère humain de leur autorité, mais par suite de l'ordre divin, mais on voit déjà les restrictions qu'il y apporte.

[1]) Potestas condendi leges est vel a consensu communitatis vel a Deo et consensu communitatis...

[2]) « Car l'autorité vient du consentement du peuple », ce que contredit le texte allégué plus haut, qui est *imprimé*.

Presque tous les auteurs, à propos des lois, soulèvent le point de savoir si le prince même est lié par les lois qu'il a portées. C'est même un point qui intéresse l'analyse du pouvoir princier. Ainsi le juriste Perez admet que le prince n'est pas lié par les lois qu'il a faites, il ne peut, en effet, se faire une loi à lui-même, c'est le principe absolu, bien qu'il estime qu'il soit convenable de se soumettre aux lois pour donner le bon exemple. De même, il peut dispenser les autres, mais il ne convient pas d'en agir ainsi largement, car on perd l'habitude d'obéir aux lois [1]). Bien entendu, il ne s'agit ainsi que des pures lois humaines positives et non de celles qui ne font que consacrer un principe de droit naturel. Cette idée absolue de Perez, il est intéressant de la suivre chez ses contemporains. Lessius, en parlant du devoir des princes, indique comme devoir d'Etat le soin de veiller à l'observation des lois *établies pour le bien commun* [2]). On trouve ici l'influence de la doctrine de Suarez sur la nature des lois et des devoirs du prince : celui-ci fait les lois pour le bien commun ; il doit les observer comme particulier ; voilà comment il peut être lié par ses propres lois [3]).

Dans son enseignement verbal, Lessius développe sa pensée. Le prince, dit-il comme Perez, ne peut se commander à lui-même, avoir juridiction sur soi-même, mais il est cependant d'équité naturelle qu'il observe les lois qu'il a faites. D'où peut venir pour lui cette obligation ? Non de lui-même, mais de la raison naturelle, directement de Dieu ; il en résulte, d'après lui, que la volonté du prince est la source immédiate de l'obligation pour les sujets d'observer la loi ; tandis que sa propre obligation vient d'une source supérieure ; il en conclut davantage, c'est que, s'il peut donc en dispenser un de ses sujets, il ne peut s'en

[1]) *Jus publicum*, ed. 1657, pp. 75 et suiv.
[2]) *De Justitia et jure*, lib. II, cap. 1, dub 3.
[3]) *De legibus*, lib. III, cap. 35.

dispenser lui-même, et c'est sa volonté d'obliger la communauté qui en est cause [1]).

Tout cela, bien entendu, s'entend du prince absolu. Il n'y a pas de difficulté, fait observer Malderus [2]), qui d'ailleurs enseigne aussi la *source* différente des obligations pour le prince et le sujet, il n'y a pas de difficulté à établir que les membres d'une aristocratie sont liés par les lois, car s'ils font partie des corps législatifs, ils ne sont pas eux-mêmes législateurs, le cas ici est donc fort simple. On peut en dire autant du prince qui, par le régime du pays, n'a qu'un pouvoir limité, car alors lui aussi n'est pas *le* législateur et c'est ce qui explique les réserves et les restrictions des juristes quant au droit de la coutume qui constitue un privilège traditionnel [3]).

*
* *

Les discussions sur la forme du gouvernement, la politique, au sens d'Aristote, n'occupent pas de place à part dans l'œuvre lessienne, cependant notre auteur est classé, nous l'avons assez constaté, et il s'en explique à divers propos assez explicitement pour prouver son adhésion à la tradition et au corps de système de son groupe. Sa préférence au moins théorique pour la forme monarchique est démontrée, il se défend d'y porter atteinte par sa doctrine sur le pouvoir pontifical, comme l'en accusent Barclay et ses coreligionnaires. Il le fait en termes qui résument d'après lui les attributs reconnus au principat séculier : On ne peut, dit-il, considérer comme hostiles à la monarchie ceux qui l'exaltent au-dessus des autres formes de gouvernement, qui mettent le prince au-dessus du peuple tout entier et placent en lui toute l'autorité ; qui enseignent aux sujets qu'ils doivent pâtir les pertes matérielles et même la mort

[1]) *In primam secundae.* Man. Bibl. roy., 404-405, f° 279.
[2]) *In primam secundae, De legibus*, quest. 95.
[3]) Cfr. notre vol. *Albert et Isabelle*, p. 90.

plutôt que de léser le droit du prince et le démontrent par leur propre exemple, qui ne permettent aux sujets aucune tentative contre le prince, même sous prétexte de religion sans l'avis du Souverain Pontife qui a la garde de la Religion. Cette défense, L. prétend en bénéficier, il souscrit donc à ces principes monarchiques, ce qu'il ne faudrait d'ailleurs pas interpréter comme un blâme aux constitutions et aux privilèges nationaux des ordres représentatifs.

Ce point-là, L. ne s'en explique point dans le *de Justitia*, mais dans le milieu où il vit, il serait difficile d'admettre la haute considération qui l'entoure s'il eût été un adversaire résolu ou même apparent des *ordres* représentatifs de la nation (Etats généraux et provinciaux) ; chose étonnante, mention n'en apparaît nulle part, même à propos des impôts, où il lui est impossible d'en ignorer. On ne peut admettre d'ailleurs qu'il considère ce tempérament du pouvoir souverain comme illégitime, alors qu'autour de lui les juristes les plus orthodoxes, et toute la nation les défendent énergiquement. Il se place au point de vue du droit naturel et sans parler de régime représentatif, il se borne à examiner les droits et devoirs essentiels du prince et des sujets. C'est ce que confirme son traité du droit pontifical, nous allons le constater bientôt.

Le devoir essentiel du prince est de veiller au bien commun ; ce bien commun est le but de la République ; il est le chef de la communauté dont la charge est d'y veiller ; il y est tenu *ex officio* par la loi de Justice [1]). S'il manque à ce devoir et détourne l'administration du bien commun au profit de ses avantages privés, en chargeant ses sujets d'exactions injustes, en vendant les offices publics, en faisant des lois avantageuses pour lui sans être utiles au public, s'il agit ainsi il devient un *tyran*, et si cela devient intolérable, il pourra être déposé par la nation en ses comices et

[1]) *De Justitia*, p. 17.

déclaré ennemi public [1]) ; cela ne contredit pas le principe monarchique [2]), car, la juridiction commune de la nation étant naturelle ne peut jamais être abdiquée à ce point qu'elle ne demeure au moins *in radice* et n'ait au moins cette application [3]).

Au surplus, le prince est en général souverain dans sa sphère temporelle, mais soumis cependant au Souverain Pontife dans les choses spirituelles et même dans les choses temporelles en tant qu'elles concernent l'ordre spirituel (in ordine ad finem spiritalem). Cela n'empêche nullement sa dignité d'être souveraine, son pouvoir d'être suprême et absolu dans sa fin politique [4]).

En outre, il montre copieusement les restrictions et limites du droit royal. Ces limites, sa thèse fondamentale les explique trop évidemment. S'il est vrai que le *consensus*, la *concessio populi* est la cause qui transfère immédiatement au Prince le pouvoir qui appartient à la société pour le bien commun, les communautés peuvent limiter leur consentement, le conditionner pour s'assurer les garanties d'un bon gouvernement. La nation conserve toujours certains droits, comme celui de déposer le tyran, mais elle peut s'en réserver davantage, ce qui se prouve par d'innombrables exemples. D'abord elle peut choisir entre diverses formes politiques, royale, aristocratique, populaire, mixte où plus ou moins de droits sont réservés au peuple ou aux *ordres* du royaume ; tout cela découle du droit de se gouverner qui appartient à toute société complète, avant qu'elle se soumette à un maître.

Et combien variés sont ces régimes, il est facile de le constater, même dans les monarchies, héréditaires ou électives, quand on constate les serments imposés, les conditions stipulées ; et vraiment il y a là une obligation réci-

[1]) *De Justitia*, p. 88.
[2]) *De potestale Summ. Pontif.*, p. 289.
[3]) *De perf. div.*, *loc. cit.*
[4]) *Def. potest. Pontif.*, rép. aux objections, pp. 287 et suiv.

proque, comme en d'autres contrats, contrat tacite ou exprès entre le Prince et la République, et le prince doit aussi les observer et rester dans les limites convenues. La nation, s'il y manque, peut alors le rappeler à ses devoirs ; cela ne veut pas dire qu'elle peut aussitôt s'insurger, mais l'avertir, délibérer sur les moyens à prendre. Il est d'ailleurs de droit naturel que, dans les contrats réciproques, si une partie viole sa foi, l'autre soit libérée, mais les chrétiens ne doivent pas facilement s'engager dans cette voie sans l'avis du Pape, de peur de nuire à la religion.

On voit qu'ici L. est en plein dans la reconnaissance de la légitimité des diverses formes de gouvernement. Le « Non est potestas nisi a Deo », dit-il, ne concerne pas seulement la forme royale, mais tout pouvoir juste des ministres de la République etc., bien que le pouvoir royal soit plus élevé. Cela découle logiquement, il le déclare, des principes mêmes qu'il a émis sur l'origine du pouvoir [1]).

Si dans les écrits *publiés* (on se rappelle que la *Defensio* ne le fut pas), L. ne s'en est pas exprimé, on voit que son opinion ne peut faire de doute sur la légitimité et le caractère obligatoire des constitutions nationales. Cette explication de la limite du pouvoir, d'ailleurs, qui découle de son système même sur l'origine du pouvoir, se heurte aux mêmes objections. Ce système n'est pas requis pour justifier les gouvernements mixtes ou tempérés, qui peuvent se former comme les autres régimes politiques par les faits historiques légitimes.

Sur ce point, s'il diffère de Bellarmin [2]), on retrouve, mais avec plus de détails et d'insistance, la théorie suarézienne ; le célèbre chef de l'Ecole reconnaît aussi la supériorité de la monarchie [3]) ; il admet aussi la légitimité des diverses

[1]) *Def. pot. Summ. pontif.*, object. et p. 343.

[2]) *De Summ. Pontif*, lib. I, cap. 1-4. Cfr. Sommervogel, Bibl. Comp-Jes., col. 1167. M. B. (De Lehen) fait remarquer que chez Bellarmin, il s'agit plutôt de division de fonctions, appel de conseils, que d'une division de pouvoirs *(Inst. Droit nat.*, nº 488).

[3]) *De legibus,* liv. III, ch. 4, n. 1 et *Defensio fidei cath. adv. Jacobum I.*

formes de gouvernement ; il constate enfin que rarement la monarchie est pure et simple et que, vu la fragilité, la malice, l'ignorance humaine, il est régulièrement utile d'y mêler un peu de gouvernement commun par plusieurs, ce qui se fait plus ou moins suivant les coutumes et les jugements humains. Le droit naturel ne se prononce pas sur ces formes. Lessius ne fait que donner cette fois un peu plus longuement sa pensée, l'expliquer par des exemples, en accentuer la portée ; sa nationalité, l'attachement des Belges aux privilèges historiques expliquent peut-être le fait, bien que, et ceci est remarquable, dans le *Justitia*, là où il parle de droit pur, il n'invoque point ces considérations qui sont d'ordre humain, contingent.

Ne pourrait-on appliquer à cette sorte de divergence l'explication qui surgit déjà à propos d'une situation analogue chez le maître lui-même du XIIIe siècle, la distinction entre la forme abstraite du meilleur gouvernement et celle qui convient pratiquement dans l'humanité avec ses faiblesses [1])? C'est là qu'apparaît chez saint Thomas la combinaison des gouvernements mixtes et tempérés qui par les contrepoids cherchent à prévenir la tyrannie et les abus.

Sans faire plus nettement que l'illustre docteur du XIIIe siècle cette distinction, on la retrouve encore chez Lessius qui la voit dans la pratique nationale autour de lui. Avec leur préférence abstraite pour la forme monarchique, les docteurs du XVIIe siècle admettent et expliquent par la fragilité humaine les garanties du gouvernement mixte pour la nation [2]). Ils s'en expriment en des endroits divers, où les idées rapprochées paraissent contradictoires, mais Suarez a nettement jeté le *pont* entre les deux ordres de considérations dans le passage que nous venons de citer, et dont il y

[1]) Comp. *Summ. theol.*, 1a 2æ, q. 95, art. 3 et q. 105, art. 1 et *De Regimine Principum*, liv. I, cap. 6.

[2]) C'est ce que saint Thomas exprime au *De Reg. Princ.*, *loc. cit.*, en disant que le gouvernement doit être disposé de façon à enlever les occasions de tyrannie, et le pouvoir tempéré de façon à ce qu'il ne puisse aisément y glisser.

a lieu de remarquer les savantes et habiles transitions : *Licet* inter eos (modos gubernationis) monarchia sit *melior* (argument du gouvernement du monde, de celui de l'Eglise)... *nihilo minus alii* modi gubernandi *non sunt mali, sed possunt esse boni et utiles... Et ita etiam constat experientia... quia* supposita fragilitate, ignorantia et malitia hominum, *regulariter expedit* aliquid commiscere ex communi gubernatione... ; *pendet ergo tota haec res ex humano consilio et arbitrio* [1]).

C'est à ce point de vue pratique que se plaçaient aussi les auteurs nationaux, tels que le juriste-canoniste belge Zypaeus dont nous avons ailleurs analysé les idées politiques.

Malderus cherchant à expliquer les textes en apparence contradictoires de saint Thomas, donne en quelques mots une explication qui s'en rapproche [2]). Mais Malderus est aussi un philosophe ; les écrivains juristes se placent davantage au point de vue de l'*hypothèse,* du fait humain, réclament plus ou moins énergiquement les garanties politiques et recommandent en pratique cette forme mixte issue de l'histoire du pays. Sans doute, ils seront plus ou moins portés à étendre le pouvoir royal, et parmi les écrivains des Pays-Bas il en est qui ne feront même guère de réserves. Il en sera, par exemple, ainsi de Scribani ; de Vernulz et Perez étendent beaucoup les droits du prince tout en lui prêchant la modération [3]). Le type monarchique a leur préférence, tout en reconnaissant l'utilité *de fait* des garanties politiques pour l'empêcher de dégénérer en tyrannie. Mais

[1]) Bien que Suarez renvoie sur la question à Bellarmin *fuse et optime* dans le *De Summ. pontif.*, lib. I, cependant le Cardinal semble bien plus monarchique que lui ; car il n'argumente guère que de l'impossibilité pour le roi de tout faire lui-même dans un Etat étendu et pour le reste érige presque la monarchie en dogme. Cap. 1, 2, 3 et 4.

[2]) *In primam secundae*, q. 95. Anvers, 1623, p. 384. Nota monarchiam *simpliciter* optimam esse, sed quia in homine Monarcha contingit facile aliquid deesse quod subsidio alterius regiminis suppleri queat, *per accidens* est mixtum regimen esse optimum.

[3]) Nous avons exposé les opinions de Perez, Tulden, Zypaeus dans *La Belgique au XVII*e *siècle*, *Albert et Isabelle* et *La faculté de Droit de Louvain à travers cinq siècles.*

chez la plupart on peut appliquer la remarque faite plus haut au sujet de Bellarmin, il paraît s'agir plutôt de certaines fonctions, de garanties, de conseils que d'une division de pouvoirs.

*
* *

Nous avons ainsi pu reconstituer la théorie de L. sur la *politique*. Elle doit évidemment se compléter par l'importante démonstration du pouvoir indirect du Pape sur les princes séculiers, en tant que l'action de ceux-ci intéresse l'ordre spirituel, même si la matière n'appartient pas à cet ordre par elle-même. Cette théorie du pouvoir indirect constitue assurément pour les peuples chrétiens une garantie considérable. Quant à la doctrine en elle-même, nous croyons ne pas devoir, à propos de L. nous arrêter à en expliquer la théorie et la controverse. C'est surtout autour des noms de Suarez et de Bellarmin que cette question se concentre à cette époque ; le rôle de L. n'a été ici que très secondaire et même aux Pays-Bas, c'est Bellarmin qui y a le rôle principal. Ce serait donc élargir trop l'étude de L. que d'y rapporter ce vaste domaine. Il doit suffire de signaler son adhésion à cette doctrine même du pouvoir indirect de ses collègues de l'école néo-thomiste.

Mais ses conceptions des devoirs du prince demandent encore quelques développements, car là son enseignement eut une action efficace et importante.

Le devoir primordial du prince a déjà été exposé plus haut. S'il y faillit gravement, il devient tyran ; mais il peut se rapprocher plus ou moins de l'idéal de sa mission. Très nombreux sont à cette époque les écrits sur *le Prince ;* ils l'étaient déjà aux époques précédentes et c'est même sous ce titre monarchique que se présentent les traités de Droit public ; cela continue de même au XVIIe siècle, la forme monarchique étant toujours prépondérante. Les conseils de

devoirs politiques et privés se confondent dans ces genres d'écrits ; aux Pays-Bas certains traités, vu le caractère du régime politique s'occupent du Droit public en général. Perez, par exemple, quoique très monarchique, adopte ce titre ; d'autres élargissent et Zypaeus intitule son ouvrage : *Judex, magistratus, senator,* entendant par là tout pouvoir de juridiction ; un élève de Lessius, son admirateur, le P. Ch. Scribani dans son *Politicus christianus,* expose longuement les devoirs des princes et des sujets. Notre auteur est obligé de s'en tenir aux plus grandes lignes. Il ne se contente pas cependant de la mission, du devoir général de gardien du bien commun et des lois ; ni du tableau de la préface au prince Albert si suggestif qu'il soit ; il s'occupe de certains points particuliers qu'il est intéressant de souligner. Il y a lieu de signaler à ce propos le sujet spécialement important des impôts; relevons ici d'abord les devoirs concernant le choix des fonctionnaires et des conseillers de la couronne ; mais le prince n'est pas le seul dont il s'occupe et notamment il s'attache aux devoirs sévères des juges.

Le choix des fonctionnaires est traité par L. dans les questions de justice [1]), en vertu de ce grave raisonnement que le prince est tenu en justice par son office de fournir à la république des fonctionnaires capables ou plutôt *idoynes,* ce terme de la vieille langue qui seule traduit comme il faut l'*idonei* latin dont il dérive. Et cette aptitude dépend aussi des circonstances qui peuvent exiger des qualités spéciales. Il n'est pas surprenant que dans ces sentiments, L. se prononce contre la vénalité des offices, surtout de ceux qui concernent la justice, non pas que cela soit injuste en soi, mais à cause des multiples inconvénients qui le rendent ainsi illicite et pernicieux. Il n'y aurait d'excuse que, à des conditions sévères encore, si c'était le moyen nécessaire de se procurer une somme nécessaire à l'Etat.

[1]) Liv. II, cap. 32.

Le prince qui méconnaît ses devoirs gravement devient *tyran ;* ce terme est toujours pris en mauvaise signification ; il l'est, nous l'avons dit, quand il tourne l'administration du royaume vers ses avantages propres et non vers le bien commun, quand il charge son peuple d'exactions, fait des lois commodes pour lui mais peu utiles, vend les charges des juges. Il manque assurément et gravement à ses devoirs.

La grosse question du tyrannicide est examinée assez sommairement. On sait quelle polémique elle a soulevée [1]).

Il la résout par une distinction [2]). Il y a le tyran qui veut s'emparer de l'Etat ; celui-là peut être repoussé par les armes. On est d'accord, dit-il. Mais celui-là n'est pas vraiment le Souverain, c'est un envahisseur injuste contre lequel on défend l'Etat.

Il en est autrement du Souverain légitime qui abuse du pouvoir au point de devenir tyran. Celui-là ne peut être occis, tant qu'il a le pouvoir, car il est le chef, représentant l'autorité suprême, mais si sa conduite est intolérable, la nation, ou l'assemblée nationale peut le déposer et alors on peut le déclarer ennemi et même le tuer ; il a cessé d'être prince.

Il ne fait pas allusion à la thèse célèbre de Mariana parue en 1599 [3]). Mais il admet on le voit, et nous l'avons déjà marqué, le droit de déposition dans les cas extrêmes, avec son maître Suarez. On a bien souvent fait valoir les théories de ces docteurs du XVIe siècle sur l'organisation et les limites du pouvoir. L. n'a pas innové ; mais, placé dans un pays attaché à de vieilles franchises, il a exposé à l'occasion certaines vues spéciales d'application.

Il est superflu de faire observer que cette théorie des

[1]) En voir le récent résumé d'A. Brou, *Les Jésuites et la légende.* Paris, 1906, t. I, ch. 4, 5, 6.

[2]) *De Justitia,* lib. II, ch. 68, dub. 4.

[3]) *De rege et regis institutione.* C'est lui qui a provoqué le décret célèbre du général des Jésuites Aquaviva interdisant d'enseigner la licéité du tyrannicide.

auteurs de l'école Suarézienne et plus encore de ceux qui la dépassent a subi les mêmes contradictions que son principe. Mais si les docteurs de l'époque ont poussé plus loin la réaction contre le pouvoir absolu, d'autres en les interprétant et les corrigeant, ne condamnent pas pour cela toute résistance à la tyrannie. Non seulement ils admettent la résistance passive, mais en certains cas même la résistance active, qui devient une légitime défense contre la violente agression d'un pouvoir qui a perdu par ses excès même sa légitimité essentielle ; ce n'est pas là nécessairement, à leurs yeux la sédition condamnée par l'Eglise [1]). Les écrivains anciens, tout en dépassant la limite, par exemple, quant au tyrannicide, en réalité n'ont pas entendu préconiser la sédition, mais soutenu seulement le droit de résistance pour défense légitime et par l'intervention d'un procédé « organique » de destitution.

Nous n'avons pas ici à résoudre en lui-même ce redoutable problème, nous bornant à son exposé historique pour cette époque.

Certaines questions empruntaient au temps une importance qui en explique le développement. Ainsi, au traité de la Foi, saint Thomas traite, entre autres, en deux articles des points suivants : Peut-on contraindre à la foi ceux qui en sont éloignés, les infidèles ? Peut-on tolérer les hérétiques ? L. les reprend avec certains développements [2]) et on comprend que le premier, à cause des peuplades habitant les colonies, le second, à cause de la multiplication des hérésies lors du Protestantisme, demandassent qu'on y appuyât davantage.

Quant au premier point, il enseigne que les princes chrétiens ne peuvent contraindre directement leurs sujets infidèles qui n'ont jamais reçu le baptême, à embrasser la foi ; de certaine façon, ils le peuvent indirectement en leur

[1]) Cf. entre autres Meyer, *Instit. Juris. naturalis*, II, nº 520 et suiv., p. 511.
[2]) Man. 3515, fº 83 vº sq.

imposant certaines charges ou les privant de certains avantages, mais il faut être très prudent en cette matière, car ces charges ne doivent pas être injustes, et il faut éviter les conversions simulées.

Mais peut-on tout au moins obliger les infidèles à recevoir les prédicateurs de l'Evangile. L'Eglise a la mission divine de prêcher l'Evangile dans le monde entier, et cette mission le Pontife romain l'exerce partout et peut y envoyer des missionnaires. De ce droit général résulte pour l'Eglise celui de défendre ses missionnaires même par la force des armes, s'il le faut. Tel est aussi l'avis de Victoria, dans son traité *de Indis* [1]), et d'ailleurs l'opinion commune ; toute société a même le droit de défendre ses envoyés et de répondre aux injures qu'on leur fait. Mais l'Eglise ne peut contraindre les infidèles, surtout ceux qui ne sont pas ses sujets, à écouter la prédication de l'Evangile ; quant à ceux qui sont sujets, on peut recourir à certaines contraintes indirectes. En général, en effet, on ne peut obliger au moyen, si on ne peut obliger à la fin qui est la croyance même. D'autre part, s'il y avait des gens désireux d'entendre l'Evangile, l'Eglise pourrait exiger qu'on permît la prédication en ces endroits, et même s'il était seulement probable qu'il y en avait, mais en ce cas il serait inopportun d'agir par les armes.

Si les incroyants avaient naguère accepté la foi et reçu le baptême, puis l'avaient désertée, la situation change ; on peut les contraindre à tenir leurs promesses ; le baptême les met sous la juridiction de l'Eglise.

La situation des hérétiques est dès lors connexe à celle-ci sans être identique. L'Eglise, il ne parle que de l'Eglise, peut punir l'hérésie et toute apostasie après le baptême,

[1]) Le traité *de Indis recente inventis* de Fr. de Victoria, publié dans les *Relectiones*, Ingolstadt, 1580 est des plus intéressants sur les théories relatives à la guerre contre les infidèles Cfr. A. Vanderpol, *Le droit de la guerre d'après les théologiens et les canonistes du moyen âge.* Bruxelles, 1911.

dès qu'elle se révèle par un acte externe ; l'hérésie purement mentale n'est pas punissable selon l'opinion la plus commune ; la juridiction ne s'étend que sur les actes extérieurs ; le reste est du droit de Dieu, l'Eglise n'y exerce pas sa juridiction extérieure, mais elle peut punir tout acte externe d'hérésie, même caché. Et il se livre à une démonstration détaillée quant au droit de l'Eglise relativement aux actes intérieurs, en distinguant le for interne du for externe, appuyant son opinion sur l'autorité de S. Antonin, de Navarrus, etc., malgré l'avis contraire d'Adrien, d'Albert et de Medina.

Cette opinion de L. a peut-être influé sur l'attitude du gouvernement des Pays-Bas au XVIIe siècle ; les poursuites pour hérésie se font rares quand le scandale n'apparaît point. D'ailleurs, il y avait une autre considération : celle de la nécessité même d'éviter un mal plus grand que la tolérance, et de sauver la religion que la guerre civile menaçait de déraciner ; telle était du moins la pensée de plusieurs depuis quelque temps aux Pays-Bas, pensée qu'alimentait peut-être trop humainement la lassitude de la guerre et de son cortège de misères.

L. ne s'occupe pas ici de l'autorité civile, mais ailleurs il s'en exprime clairement, dans des *cas de conscience* [1]). Il ne faut pas permettre, selon lui, la résidence d'un hérétique dans l'Etat, sinon en vertu du droit naturel, au moins en vertu des décrets ecclésiastiques. On ne le pourrait que s'il y avait à redouter un mal plus grand. C'est à ce point de vue qu'il se croira autorisé à admettre à Anvers les marchands protestants anglais.

Un des points où l'ordre politique et économique se mêle à celui des devoirs de justice les plus délicats du prince, est la perception des impôts. Il est intéressant de rechercher sur ce point la pensée de L. On nous permettra de ne pas

[1]) Publication posthume, Louvain, 1545. *De Beatitudine et actibus humanis... auctarium complectens variorum casuum conscientiae Resolutiones*, p. 188.

aborder ici ce sujet que nous avons traité ailleurs [1]). Deux auteurs contemporains, professeurs de scolastique, l'un à l'Université, Malderus, que nous avons déjà cité, et Lessius se sont occupés de l'impôt et le font en termes qui se ressemblent fort.

Nous bornons ici ces extraits fragmentaires ; ils n'ont d'autre but, sans trancher les questions en elles-mêmes, et *sous toutes réserves à cet égard,* que de fixer la position d'un écrivain de la scolastique belge dans l'ensemble de la grande histoire des idées en ces matières [2]).

V. Brants.

[1]) Dans *Mélanges Godefroid Kurth*, Liége, 1908, et notre volume *La Belgique au XVIIe siècle*, *Albert et Isabelle*, chap. V.

[2]) Nous examinons ailleurs ses théories d'ordre économique, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier 1912.

III.

LE NÉO-DOGMATISME.

*(Suite et fin *).*

V.

Le problème fondamental.

Entre la connaissance et la réalité y a-t-il un rapport, et lequel ? Est-ce un pur symbolisme entre signe et chose signifiée, comme prétend le subjectivisme ? Est-ce un rapport représentatif, une ressemblance expresse, comme entre la copie et le modèle ? Dans ce cas, est-ce un rapport de conformité et de vérité, *adaequatio rei et intellectus ?* Tel est le problème fondamental en critique.

Dans la réalité ou chose en soi, les dogmatistes distinguent l'être physique ou sensible, qui comme tel n'arrive pas à l'intelligence, et l'être métaphysique ou intelligible, qui en cette qualité échappe à nos sens [1]). Les subjectivistes, par contre, ne laissent dans la chose que le sensible, le phénomène, voile impénétrable derrière lequel se dérobe à jamais la substance physique ; quant à l'intelligible, ils le relèguent dans les concepts à priori, lesquels par eux-mêmes ne représentent rien de réel, mais s'ajoutent aux matériaux sensibles en guise de formes pour constituer la connaissance des objets.

*) V. la livraison de novembre 1911.

[1]) La chose en soi dont il s'agit en ce problème, c'est l'être intelligible, non l'être physique comme tel. Nous n'oserions certifier que les néo-dogmatistes se soient toujours souvenus de cette distinction.

En face de cet ennemi commun, les dogmatistes anciens et nouveaux se trouvent comme séparés en deux camps, ils occupent des positions différentes et ne suivent plus le même plan de bataille. Les divergences relevées à propos des faits et des notions préliminaires reparaissent ici avec plus d'acuité et vont sortir leurs pleins effets.

Commençons par déterminer nos *positions* respectives. La question générale est de savoir si l'intelligence représente les choses en soi, et si celles-ci réalisent les idées que nous leur appliquons. Le sens commun répond par l'affirmative, mais que vaut cette certitude naturelle ?

Kant soutient que le jugement n'atteint pas la chose en soi ; qu'il a uniquement pour objet la liaison entre les concepts, lesquels ne se rapportent jamais immédiatement à la chose ; que par suite la chose intelligible est une construction toute mentale selon des règles anempiriques ; que la chose physique n'est jamais donnée en soi, mais seulement dans le phénomène : bref, que la certitude de sens commun en ce point est une illusion radicale [1]). — Les néo-dogmatistes aussi soutiennent que le jugement a pour objet les rapports entre sujets et prédicats, non la chose en soi, laquelle n'est jugeable qu'en son concept ; que par conséquent le point de savoir s'il y a des choses en soi et si elles concordent avec nos pensées,loin d'être une donnée immédiate de la conscience, est au contraire un point douteux qui réclame du critique une démonstration en règle. — L'ancien dogmatisme, admettant que les choses sont jugées en soi, soutient que l'attingence du réel par la pensée est un fait d'évidence immédiate, qui n'est pas susceptible de démonstration, mais seulement d'explication par l'analyse introspective.

Pour Kant, connaître la vérité, c'est connaître la chose, non pas en soi, dans l'unité qu'elle aurait en dehors de

[1]) Kant, *R. Vernunft* (Erdmann, p. 100).

nous, mais dans l'unité mentale de son concept, dans sa conformité avec ses prédicats et ses conséquences [1]). — Pour les néo-dogmatistes aussi, connaître la vérité, c'est connaître non pas la chose en soi, mais seulement la conformité d'un concept avec les prédicats qui en découlent. — Pour nous, au contraire, connaître la vérité, *verum exercitè*, c'est connaître ce qui est, c'est-à-dire l'être en soi, réalisé ou réalisable [2]).

Les positions en face du Kantisme sont donc fort différentes. Les *plans de combat* ne diffèrent pas moins. — L'ancien dogmatisme va du réel à l'abstrait. Nous commençons par opposer au Kantisme le fait primitif de conscience. Le moi connu du moi : voilà une chose en soi, ou il n'y en a plus et le mot est à biffer du langage ; tout l'arbitraire de Kant vient se briser contre ce simple fait. Nous expliquons ensuite comment l'analyse dégage des premiers intelligibles puisés dans l'expérience interne les principes métaphysiques. Notre méthode est purement défensive, car n'ayant rien cédé au Kantisme nous n'avons rien aussi à lui reprendre. — Les néo-dogmatistes au contraire vont de l'abstrait au concret. Ils partent des principes pour en venir aux concepts, et de là aux réalités. Dans la conviction où ils sont que la chose ne peut être jugée en soi, leur premier soin doit être de briser aux mains du Kantisme l'arme des synthèses à priori, pour ensuite, par la force des principes, s'ouvrir un chemin de retour vers la chose en soi.

Discutons un peu ces deux plans de guerre.

La première question qui se pose en critique, dit-on, est celle des vérités idéales. — En effet, d'une part, ces vérités possédant l'avantage d'être indépendantes des existences, il importe peu de savoir s'il y a des choses en soi aux-

[1]) Kant, *R. Vernunft* (Erdmann, p. 112).
[2]) A ce propos les néo-dogmatistes nous reprochent de parler un langage inintelligible. Nous rencontrons plus loin ce grief.

quelles ces vérités trouvent à s'appliquer ; — d'autre part, la portée réelle des simples concepts ne pouvant s'établir qu'à l'aide des principes de causalité et de contradiction, c'est nécessairement l'objectivité des principes qu'il convient d'assurer en premier lieu.

Nous sommes d'avis contraire. Encore que les jugements d'ordre idéal ne soient pas le fruit d'une induction, qu'ils portent eux-mêmes la raison de leur certitude, et qu'ils restent vrais en dehors des contingences, il est cependant impossible qu'ils jouissent d'une objectivité supérieure à celle des termes dont ils sont le rapport. Sans doute la réalité des uns et des autres est une évidence spontanée qui, d'après la critique ancienne, se suffit et ne demande pas à être contrôlée autrement ; mais il n'en va pas de même selon la critique nouvelle : tant qu'une valeur de réalité n'est pas réflexivement reconnue aux concepts, les principes aussi n'auront officiellement qu'une simple valeur de forme. Par conséquent, la preuve de réalité qu'on se flatte de préparer ici pour les concepts, péchera par la base ; elle préjugera la réalité des principes de contradiction et de causalité, elle appliquera à l'ordre existentiel ces mêmes principes dont la vérité n'est garantie encore que pour l'ordre idéal.

Mais, dit-on, le mathématicien ne s'enquiète pas de savoir s'il existe réellement des points, des lignes, des surfaces, des nombres, des quantités, dans la nature : les sciences exactes en sont-elles moins le type de la connaissance certaine ? Vous ne pouvez donc nier que les principes rationnels possèdent par eux-mêmes, sans considération des contingences, toute la valeur dont ils sont susceptibles.

Cet appel au sens commun, à la certitude spontanée comme telle, est une inconséquence de la part du néo-dogmatisme, puisque d'après lui la critique doit contrôler le spontané avant de s'en servir. Nous concédons que l'évidence des principes est au comble *a priori* et sans recours à l'induction scientifique ; seulement, il ne s'agit pas ici de

leur évidence intrinsèque, mais de leur portée extrinsèque. Or, celle-ci comme celle-là n'est de prime abord qu'une certitude spontanée, qui selon le système réclame un contrôle réflexif. Jusque-là la réalité des principes doit, selon vous, rester négativement douteuse et vous ne pouvez la préjuger. Par conséquent, aussi longtemps que les concepts quantité, nombre, espace, durée, ne sont pas certifiés réels, les sciences mathématiques demeureront en l'air, *in aere* ; elles garderont le caractère de connaissances formelles comme la logique pure ; les principes de contradiction, de causalité et tous les autres, n'auront pas d'objectivité reconnue que celle des lois syllogistiques parfaitement étrangères à l'ordre réel.

A ce compte-là, écrit un auteur [1]), vous devez aboutir au positivisme intellectuel de Kant : les principes ne seront plus valables que pour les choses d'expérience. Car si leur réalité est subordonnée à celle de leurs matériaux, ils cessent d'être applicables au monde métaphysique : c'est ce que dit Kant.

Cette conséquence, fût-elle vraie, ne serait qu'un moindre mal ; le pire serait que les principes ne fussent légitimement applicables à aucun ordre de réalités, comme il adviendrait dans le système nouveau avec des matériaux non contrôlés. On ne pourrait alors en faire application au réel que par symbolisme, par analogie des entités logiques seules intuitivement connues avec les anonymes choses en soi ; cela serait le vrai Kantisme [2]). — Seulement nous n'acceptons pas la conséquence qu'on nous oppose. Cette objection compterait, si l'objectivité exigée pour les concepts était

[1]) Rev. Néo-Scolastique, mai 1911, pp. 224 et 225.

[2]) *R. Vern.* : « Eine Analogie der Erfahrung wird also nur eine Regel sein... und als Grundsatz von den Gegenständen nicht constitutiv, sondern bloss regulativ gelten », p. 194. — « Wir werden also durch diese Grundsätze die Erscheinungen nur nach einer Analogie mit der logischen und allgemeinen Einheit der Begriffe zuzammenzusetzen berechtigt werden » (p. 195), Erdmann.

leur conformité avec l'être physique *en tant que physique*. Mais ce n'est pas à des scolastiques qu'il faut apprendre que le physique *comme tel* ne s'adresse qu'aux sens et aux images, qu'il n'est pas l'original copié par les concepts abstraits. — Ceux-ci reproduisent l'être intelligible, l'être comme tel, sans restriction ni distinction de choses empiriques ou métempiriques. Le propre de l'intellect agent est tout juste de dématérialiser ce qu'il y a d'intelligible dans les réalités d'expérience. Puisque le sensible comme tel n'est pas intelligible, sinon *per accidens*, il n'y a pas lieu de craindre que l'extension de nos concepts se trouve restreinte au seul horizon des sens : ils s'étendent de droit à tout ce qui a de l'être. Par conséquent, de ce que le contenu des concepts exige pour gage de réalité une confrontation avec l'intelligible réalisé dans les choses physiques, il ne s'ensuivrait en aucune manière que les principes auraient leur objectivité réduite aux seuls objets expérimentables.

Mais, insiste-t-on, si les principes n'ont pas une portée universelle, il n'y a plus de principes ; dès lors, c'en est fait de la science.

Tant pis ! L'objectivité des principes n'étant par elle-même qu'une certitude spontanée, votre système vous interdit de l'estimer scientifique avant que vous l'ayez réflexivement justifiée. Vous montrez que c'est leur évidence intrinsèque qui les impose à la pensée, mais ce n'est pas assez : il vous reste à établir que cette évidence concerne bien dûment la réalité. Vous ne pouvez vous refuser à cette exigence sans illogisme. En attendant, les principes n'auront d'autre caractère que celui de *régulateurs ;* ils seront universels subjectivement, au même titre que les lois de logique pure.

S'il en est ainsi, ajoute-t-on, c'en est fait de toute certitude. La réalité des simples concepts ne peut se démontrer sans le recours aux principes de contradiction et de causalité ; or, la portée réelle de ceux-ci supposerait, d'après

vous, que la réalité des concepts est préalablement établie; il y aurait donc cercle vicieux.

Parfaitement. Il y aurait cercle vicieux, et cela montre que la critique néo-dogmatiste est défectueuse, puisque le contrôle entrepris sur les produits immédiats de l'intelligence naturelle conduit à une impasse sans issue. Le triomphe du kantisme ne ferait pas l'ombre d'un doute, si l'objectivité réelle des concepts ne pouvait être garantie sans recours aux principes, c'est-à-dire par la méthode expositive de l'introspection, ainsi qu'il est de tradition dans l'ancien dogmatisme.

Ici le néo-dogmatiste prend à son tour l'offensive contre notre méthode. Comment, dit-il, savoir qu'un concept est conforme à une chose en soi, si vous ne comparez les deux, et comment comparer, si la chose ne vous est donnée dans un concept antérieur et si d'en soi elle n'a passé en vous ? Votre prétention de vous assurer qu'un concept est conforme à la chose en soi est inintelligible.

Au fond, cette objection n'est que le diallèle des anciens sceptiques, que les kantistes continuent à nous opposer comme fin de non-recevoir. Comment décider, dit-on, si un concept est conforme à la chose en soi, puisque celle-ci ne nous est connue que par celui-là ? Vouloir comparer le concept avec son objet, c'est en somme vouloir comparer le concept avec lui-même ; c'est prendre l'accusé pour témoin à décharge. « Je ne puis jamais juger que d'un point : si ma connaissance de l'objet s'accorde avec ma connaissance de l'objet [1]).

Les néo-dogmatistes ont pris Kant au sérieux. Il y a cependant beau temps que les scolastiques ont démasqué ce sophisme, en faisant remarquer que dans l'intellection spontanée ce n'est pas le concept (species) qui fait fonction d'objet, mais bien la réalité, la chose en soi, en tant qu'in-

[1]) Kant, *Logique*, Introd. VII, B., 1°.

telligible et réalisant une essence. « Species non est id quod primo intelligitur, sed id quo res intelligitur ». — Précisons notre réponse. Pour confronter un concept avec la chose en soi, il faut que celle-ci soit sous le coup de l'intellection libératrice des quiddités, nous le concédons. Il faut que la chose soit envisagée dans sa forme mentale, dans un concept (ut quod), nous le nions. La vertu d'abstraction n'est pas réflexive mais spontanée ; à travers les apparences sensibles, qu'il éclaire d'un jour immatériel, l'esprit entre en communication immédiate avec la réalité vive. Il se trouve par là même en mesure — soit d'affirmer directement ce qu'il appréhende : « cela est, c'est quelque chose, c'est subsistant » — soit de vérifier par réflexion si tel concept ou prédicat est réalisé en la chose tenue sous intellection. Dans ce dernier cas la comparaison est possible, puisqu'il y a deux termes : d'une part, la chose en soi sous intellection ; d'autre part, le concept à contrôler. Le contrôle des concepts est donc possible sans recourir au principe de causalité.

On insiste encore. Connaître la chose en soi serait la connaître à l'état absolu et libre de tout rapport. Or, connaître la chose, c'est précisément lier relation avec elle, c'est la tirer de son isolement, c'est la mettre en rapport représentatif avec vous. Connaître la chose en soi serait donc la connaître sans qu'elle soit connue : contradiction manifeste !

Connaître la chose en soi signifie la connaître en ce qu'elle est par devers elle en dehors de l'attention de l'intelligence. La chose en soi, c'est la chose en son essence et propriétés qu'elle possède, en son absolu. Du fait que nous la connaissons, la chose ne sort pas de son absoluité : car si, du connaisseur à l'objet connu, il y a relation réelle de dépendance comme de copie à modèle, par contre, de la chose connue à l'acte connaissant, la relation n'est que de raison et n'altère en rien la chose en soi. Par conséquent,

l'expression « connaître l'absolu de la chose » n'implique aucune contradiction.

On revient une dernière fois à la charge et l'on dit : Pour connaître une chose en soi, il faudrait que nous fussions en elle ou qu'elle fût réellement en nous ; il faudrait même qu'elle et nous ne fussions qu'un. Or, entre les réalités et la pensée s'interposent toujours les images comme spécimens et truchements ; l'intelligence n'entre pas dans la réalité vive, non plus que celle-ci ne s'installe dans l'intelligence. La connaissance intuitive des choses en soi n'appartient donc pas à l'ordre humain.

Poussée à sa dernière perfection, la connaissance devient en effet une relation d'identité entre le connaissant et le connu, suivant le mot d'Aristote : *intellectus et intellectum sunt unum*. Mais nous n'en sommes pas là. Pour les intelligences imparfaites, connaître se réduit à une relation de copie à original, c'est un simple rapport exemplatif. Et encore? La connaissance par identité ne se vérifie-t-elle pas en quelque mesure pour les premiers concepts et les premiers principes? Tout l'intelligible représenté par les idées d'être, d'unité, de substance, de temps, d'étendue, de mouvement, ainsi que par les relations d'efficience, d'inhérence, de finalité, etc., tout cela ne le sommes-nous pas? Nous le vivons, nous l'éprouvons et l'intelligeons, non pas en des spécimens substitués, mais sur le vif et en soi, c'est-à-dire en nous. Or, ces premiers intelligibles constituant un fond de similitude universelle, les percevoir dans le non-moi, c'est pour autant y retrouver quelque chose de nous-mêmes, c'est interpréter l'être que nous ne sommes pas à l'aide de celui que nous sommes, d'après des propriétés présentes en la conscience, non pas seulement comme abstractions, mais comme réalités vivantes et intelligibles, « per essentiam ».

Mais en voilà assez sur les plans de combat. Voyons plutôt comment le néo-dogmatisme se tirera de son corps à corps avec le kantisme.

VI.

Objectivité de l'ordre idéal.

Parmi les relations que contient l'ordre idéal, les plus notables sont les transcendantales ou premiers principes. Les unes concernent l'essence, les éléments intrinsèques de l'être : principes d'identité, de contradiction, du tiers exclu ; les autres concernent les dépendances extrinsèques de l'être : principes d'inhérence, d'efficience, d'exemplarité, etc. C'est de leur objectivité qu'il est ici question.

Nos divergences avec les néo-dogmatistes peuvent se ramener à trois chefs : 1° la formule des principes ; 2° le sens du problème ; 3° la méthode de solution.

1° La *formule* du principe de causalité « pas d'effet sans cause », est rejetée par les néo-dogmatistes comme étant un énoncé purement verbal, une tautologie, et comme étant peu utile, puisqu'elle ne contient pas l'indice auquel on reconnaît qu'une chose est un effet [1]).

Ces critiques nous semblent peu fondées. D'abord, la tautologie est une tare seulement pour les définitions ; or, les premiers principes ne sont pas des définitions, mais des relations extrinsèques. Tous s'expriment en des adages du même goût : pas de mobile sans moteur, ni de patient sans agent, ni d'accident sans substance, ni de copie sans original. Que ces énoncés soient purement verbaux, c'est un éloge plutôt qu'un blâme, puisque c'est un signe de leur irréductibilité à des intelligibles plus élémentaires.

Et quelle formule lui substitue-t-on ? « Tout contingent exige une cause », formule qui figure parmi celles dont Kant s'est servi : « Alles Zufällige müsse eine Ursache haben » [2]). Or, d'après Kant, « tout effet demande une

[1]) de Broglie, *Le positivisme*, t. II, l. 2, ch. 4.
[2]) Alle Veränderungen, alles was geschieht. *R. Vern.* (Erdmann, p. 281).

cause », n'est pas une tautologie, mais une proposition analytique [1]) ; la nouvelle formule, au contraire, « toute contingence a sa cause » serait synthétique *a priori*.

Or, la nouvelle formule manque d'homogénéité ; la raison « contingence », terme absolu, et la raison « cause », terme relatif, ne sont pas dans la même catégorie ; ces deux concepts comme tels ne s'impliquent pas réciproquement. — De plus, cette formule n'est pas une proposition immédiate, comme il convient pour la formule d'un principe premier. Contingent et cause se lient par l'idée d'effet ; c'est parce que le contingent est un effet, et non vice versa, qu'il exige une cause. « Ce n'est point par cela seul que l'effet est contingent qu'une cause est requise, mais bien parce qu'il n'y aurait pas d'effet s'il n'y avait pas de cause. Cette dépendance demeure vraie, que ce soit en matière contingente ou nécessaire » [2]).

En outre, il n'est pas exact de dire que la contingence est l'indice propre de l'effet. D'abord, il y a, dit saint Thomas, des nécessités qui réclament une cause [3]). Les choses sont appelées contingentes ou nécessaires d'après la puissance qui est en elles, non d'après la puissance qui est en Dieu [4]). La contingence n'est donc pas un critère adéquat de la causalité. Ensuite, elle n'est pas un critère obvie, et comme il faudrait, plus apparent que la causalité elle-même. Pour les choses que l'on voit commencer ou finir, leur contingence elle est claire sans doute ; mais pour ce qui nous a devancé et nous survit, comment savoir qu'il y a contingence ? — Mais, dit-on, n'est-elle pas évidente dès que l'inexistence d'une chose est concevable ? Distin-

[1]) Was nur als Folge existieren kann hat seine Ursache, ist freilich ein identischer Satz, *ibid.*

[2]) Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Haec conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia sive impossibilia (1a p., q. 44, a. 1, ad 2um).

[3]) *Ibid.*

[4]) *Contra gentes*, lib. II, c. 55 sub fine et c. 30.

guons. Une concevabilité de non-être purement négative n'est pas une preuve de contingence : le réel ne se mesure pas à notre ignorance. Il y faudrait une concevabilité positive d'inexistence, fondée sur quelque disposition d'un être au néant, ce qui d'après saint Thomas ne se rencontre en aucune réalité [1].

En somme, la contingence est si peu le critère de la causalité que c'est le contraire qui est vrai. On ne dit pas : les êtres sont contingents, donc ils sont des effets relevant d'une cause ; mais on dit : les êtres sont des effets, donc ils sont contingents et relèvent d'un être nécessaire. Que si l'on voulait insérer dans la formule un indice réel de l'effet, ce n'est pas la contingence qu'il faudrait prendre, mais bien quelque autre caractère général tel que imperfection, finitude, mutabilité, composition. On aurait ainsi la formule : le changeant, le fini, etc., est un effet et demande une cause. Mais cette proposition ne serait pas l'énoncé pur de la causalité, puisqu'elle n'est pas immédiate ni homogène dans ses termes.

2° D'une manière générale, *le sens de la question* serait celui-ci : les principes premiers sont-ils des lois de l'être réel ou seulement de l'être logique ?

Kant estime que les principes sont des règles *a priori* de l'être logique qui s'organise dans le jugement. Que leur application aux objets est pur symbolisme et analogie. De même, par exemple, que le jugement est une synthèse ayant deux concepts pour matière et pour forme l'unité qu'y ajoute la conscience, de même par analogie nous concevons les objets suivant la proportion de matière et de forme ; de même que dans le jugement les prédicats sont inhérents au sujet, ainsi nous imaginons le phénomène comme substance ou sujet permanent d'une pluralité d'attri-

[1]) *Contra gentes*, l. 2, c. 30.

buts ; de même que dans un jugement analytique le sujet est cause pour ses divers prédicats, ainsi nous pensons que les phénomènes naissent d'une cause ou phénomène antérieur ; de même que le prédicat est une représentation conforme au sujet, ainsi nous nous figurons que nos pensées sont des copies de la réalité. Le reste à l'avenant : nous concevons le réel à l'instar du logique.

Pour les dogmatistes, au contraire, et pour le sens commun, c'est l'être réel qui est le prototype ; les principes ne sont régulateurs de la pensée que parce qu'ils sont les lois constitutives du réel. Seulement pour l'ancien dogmatisme, cette évidence spontanée est valable par elle-même, comme un fait d'expérience intime, qui ne comporte pas de preuve ; tandis que les néo-dogmatistes prétendent lui appliquer leur méthode de contrôle réflexif.

Ils se demandent si nos jugements rationnels sont dûment motivés ou s'ils procèdent d'une impulsion subjective. Qui sait ? dit-on, l'intelligence naturelle est peut-être gouvernée par la nécessité, tout comme nos sens, victimes de leurs impressions les plus anormales ; que les sens se trompent, l'intelligence est là pour redresser leurs écarts, mais si l'intelligence elle-même obéit à des impulsions subjectives, qui rectifiera ses aberrations ? La possibilité d'une illusion planera en permanence sur ses jugements : ce serait le scepticisme.

Pareille alternative, comme nous l'avons dit plus haut (III), ne peut sérieusement se poser. Ce rapprochement entre les illusions des sens et l'intelligence est puisé dans l'arsenal des anciens sceptiques, et l'on s'étonne que les néo-dogmatistes s'en servent ici pour corser leur doute négatif. Prise au sérieux, cette analogie entraînerait un doute irrémédiable. En effet, si l'hypothèse d'une hallucination congénitale de l'intelligence n'est pas une conception absurde dans les termes, si la raison peut s'arrêter consciemment à cette supposition, c'en est fait de toute certitude. Car, qui pourra jamais nous rassurer ? La réflexion et

le contrôle ? Mais l'intelligence qui réfléchit, s'appuie sur la spontanée que l'on suspecte. Si la question de confiance peut se poser au sujet de l'une, on peut la poser au sujet de l'autre, d'autant plus qu'il n'y a pire folle que celle qui se dit sage.

Quant à la passité ou nécessité qui règne dans nos impressions sensibles, pourquoi la prendre ici comme indice de subjectivité, alors qu'on se dispose à l'ériger plus loin en indice de réalité pour les perceptions ? Du reste, en quoi l'intelligence est-elle plus libre et plus indépendante que nos sens en face de son objet ? N'est-elle pas nécessitée devant l'évidence ? N'est-ce pas précisément ce fait qu'on opposera tout à l'heure au kantisme, pour montrer que nos adhésions sont d'inspiration objective ?

3° Quant à la *méthode de solution*, elle comprend chez les néo-dogmatistes deux parties. D'une part, on réfute les synthèses *a priori*, tant en général par l'absurde, qu'en particulier sur les échantillons prétendus [1]). D'autre part, on s'applique à montrer positivement que les premiers principes sont tous analytiques.

Dans la première partie, nous trouvons pour le principe de causalité, selon la nouvelle formule, un essai de déduction analytique qui ne paraît pas heureux. Le voici : entre un être contingent à l'état d'inexistence, et le même être à l'état d'existence, il y a une différence formelle. Or, cette différence consiste en ce que l'être dans son premier état est envisagé comme isolé, dans le second comme soumis à quelque influence étrangère à laquelle il doit d'exister.

[1]) Certains détails semblent ne pas atteindre le Criticisme. La théorie de Kant, dit-on, n'explique pas que sur une même matière, l'esprit passe successivement par l'état de doute, d'opinion, de certitude. Il nous paraît, au contraire, que Kant dit que le jugement est tantôt problématique, assertorique, apodictique, d'après son rapport à l'intelligence personnelle qui le pense. — De même, dit-on, on ne s'explique pas qu'à propos d'un même phénomène, ce soit le principe de substance plutôt que celui de cause qui surgisse. Il nous semble que, selon Kant, les deux principes interviennent pour tout phénomène.

Donc, l'existence contingente est un effet qui demande une cause.

La mineure est visiblement une pétition de principe. Pourquoi la différence des deux états tient-elle à une cause, sinon parce que vous prenez cette différence pour un effet, pour un événement plutôt que pour une qualité statique? Selon nous, les principes de dépendance résultent par analyse des relations typiques concentrées dans les raisons d'inhérence, d'efficience, d'exemplarité, de finalité. Ces concepts sont dus à l'intellection du réel, comme tous les concepts primitifs. L'expérience du moi laisse dans l'esprit non seulement les types isolés d'être, d'existence, de substance, d'activité, mais aussi les types relatifs tels que inhérer, produire, imiter, tendre au but. Analyser ces concepts relatifs, c'est découvrir les principes de dépendance. Tel est l'avis de Cajetan : « L'intelligence des principes présuppose l'expérience pour fournir non seulement les termes, mais encore leur relation typique » [1]). — Les concepts d'essence, les termes statiques ne contiennent pas dans leur unité les relations extrinsèques de dépendance : l'idée de plante par exemple n'implique aucunement sa cause ni son but. Tout ce que l'analyse en peut tirer, ce sont les rapports intrinsèques d'identité, et les rapports logiques d'extension et de compréhension ; quant aux relations dynamiques d'inhérence, d'efficience, etc., c'est une utopie de vouloir les en déduire. *Habitudo ad causam non intrat definitionem entis* [2]).

Dans la seconde partie de l'argumentation, la partie positive, nous avons à faire des réserves. Cette soi-disant preuve de l'objectivité des principes est celle-ci : Si je suis contraint de penser que le tout est plus grand que sa partie, que l'accident réclame une substance, que le triangle est

[1]) Habitus principiorum praeexigit experimentum non solum ratione cognitionis terminorum sed etiam ratione complexionis eorumdem (*Comment. in Post Anal.*, lib. II, c. 13).

[2]) Ia p., q. 44, a. 1, ad 1um.

une figure, etc., ma conscience me déclare que cela ne tient pas à quelque spontanéité de mon intelligence, puisque celle-ci en est passive et réceptive ; mais uniquement aux éléments contenus dans les concepts et mis au jour par l'analyse interne. Par conséquent, les rapports d'identité, d'inhérence, de causalité, de quantité, de qualité, etc., que perçoit la raison entre concepts, possèdent une objectivité propre.

Ce semblant de preuve n'est en somme qu'une exposition du fait et n'ajoute rien à son évidence spontanée. On en revient sur ce point à l'ancienne méthode, la méthode simpliste, qui explique les certitudes immédiates sans les suspecter préalablement ni prétendre les contrôler. Pour qui réclame un contrôle, pour qui n'a pas rejeté comme un non-sens l'hypothèse d'une hallucination radicale, cette preuve ne saurait suffire. A la question, absurde selon nous : l'objectivité reconnue aux principes n'est-elle pas une hallucination ? on répond : non, puisque cette objectivité est évidente. C'est répondre à la question par la question.

Que faire alors ? Mais ne pas poser la question, ne pas concevoir la critique comme un contrôle du spontané. Une fois que la raison est mise en doute, il n'y a plus remède. Mais aussi, quel motif de suspecter la raison, sinon par fantaisie ? [1])

Du reste, l'objectivité que cette preuve reconnaît aux principes est purement conceptuelle : on est censé ignorer encore s'ils sont dûment applicables à la réalité. Aussi, Kant ne s'en offusquerait pas. Quand même il accorderait que les principes sont analytiques, tous issus de concepts antérieurs, il n'en resterait pas moins innéiste et conceptualiste ; il faudrait toujours prouver contre lui que la projection des concepts dans la réalité n'est pas l'effet d'une hallucination, d'un symbolisme constitutif de l'esprit.

Ceci montre une fois de plus que le point culminant en

[1]) Paul Janet, *Traité de philosophie*, n. 626.

critique n'est pas l'objectivité des principes, mais la réalité des concepts. Pour diviser, il faut un tout ; l'analyse présuppose la synthèse. La vraie question est de savoir d'où viennent ces synthèses : est-ce du mental ou du réel ?

VII.

Réalité objective des concepts.

Venons-en à la question par où, selon nous, il eût fallu commencer : l'objectivité des concepts. Que le contenu des concepts soit réel et non purement logique, c'est une donnée naturelle et de sens commun. Seulement, que devient en philosophie cette certitude spontanée ?

D'après Kant, les concepts purs sont des formes vides d'objet ; ils ne représentent rien de réalisable. Toutefois, en ce qu'ils rendent possible la connaissance des objets en se synthétisant avec les intuitions sensibles, on les dit objectifs pour autant, un peu comme les verres de lunettes sont des objectifs, parce qu'ils aident à faire voir les choses en y adaptant la vue sans eux-mêmes en refléter l'image.

Les dogmatistes anciens et nouveaux soutiennent à l'envi que les concepts ont un pendant réel dont ils sont l'expression. Toutefois la question se présente différemment pour les uns et les autres. — Pour nous, en effet, qui assignons comme objet à l'intelligence spontanée la réalité en soi, la question de fait ne se pose pas : concept et réalité sont donnés, l'un représentant l'autre ; tout se borne à expliquer comment et dans quelle mesure il y a concordance. Pour les néo-dogmatistes, au contraire, le jugement n'ayant jamais comme objet que les choses en concept, la question de fait s'impose, à savoir s'il y a des choses en soi réalisant le contenu des concepts. — Pour nous, la question porte sur la vérité réelle des pensées : *adaequatio intellectus cum re*. Pour eux, au contraire, la question porte sur l'existence et la vérité d'objets réels ; *adaequatio rei cum intellectu*.

La méthode est conséquemment tout autre. — Quant à nous, la seule comparaison des concepts avec les réalités intimes suffit pour constater qu'ils sont des copies fidèles de choses en soi. L'introspection nous montre de même leur réalisation dans les choses extérieures présentes par leur action dans nos sens. En ce qui concerne l'indéfinité extensive des concepts et leur pluralité compréhensive, qui sembleraient contraires soit à l'individualité et soit à l'unité de l'essence réelle, nous l'expliquons comme une implénitude de nos intelligences, *modus recipientis*. — Pour les néo-dogmatistes [1]) la besogne est plus compliquée. Comme ils n'admettent pas qu'on puisse comparer un concept avec la réalité, ils commencent par comparer le concept avec l'image, puis celle-ci avec les sensations perceptives : ils constatent ainsi que le contenu abstrait du concept se retrouve concrètement dans l'image, et le contenu de celle-ci dans la sensation. Mais la sensation, comment la rattacher avec la réalité en soi ? On tourne la difficulté à l'aide d'une inférence, concluant de la sensation à l'existence de sa cause dans un non-moi, et conséquemment à la réalité objective des sensations et des images, par suite à celle des concepts. Dès lors, pense-t-on, les choses en soi, proclamées dès le début inaccessibles aux intuitions de l'esprit, se trouvent réinstallées dans l'objectif intellectuel quoique à l'arrière-plan. Nous allons voir si leur confiance est fondée.

Passons sur la conformité des concepts avec les images et les sensations, pour en venir d'emblée au raisonnement qui fait pont entre l'ordre idéal et l'ordre des réalités. — Voici l'argument. L'apparition de mes sensations et l'ordre dans lequel elles se succèdent, sont indépendants de ma volonté; je les subis, je suis passif et nécessité. Or, le

[1]) Ils n'utilisent ici les données de la conscience qu'à dose très réduite, dans la mesure admise par le phénoménisme kantien, ce qui imprime à l'ensemble de leur argumentation un caractère *ad hominem* qu'il est permis de regretter.

passif appelle l'actif, le phénomène exige une cause, et cette cause n'est pas moi. Donc, il existe en dehors de moi une cause réelle de mes sensations. Par conséquent, mes sensations sont l'expression des choses en soi.

La *majeure* est un fait de conscience. Remarquons simplement qu'on prend ici comme signe de réalité extérieure cette même nécessitance et passivité dénoncée plus haut (VI) comme risque d'illusion.

La *mineure* n'est autre que le principe de causalité, qu'on s'imagine avoir légitimé précédemment parmi les vérités idéales. Or, conformément à la critique dubitative des néo-dogmatistes, la valeur réflexivement assurée jusqu'ici au principe de causalité et aux autres, n'est encore qu'une valeur de forme ; quant à sa valeur réelle, relativement aux choses en soi, elle n'est toujours, au point où nous sommes, qu'une certitude spontanée qui attend le contrôle. En l'utilisant tel quel, on ne peut légitimement conclure à la réalité ; car la conclusion ne peut valoir mieux que la moindre des prémisses. Que si l'on persiste à donner quand même au principe sa portée réelle, on suppose ce qui est en question. *Petitio principii.*

Mais n'était cette défectuosité, l'argument manquerait encore de suite rigoureuse. En effet, de ce que je n'ai pas conscience de produire à mon gré mes sensations, tout ce qu'on peut induire, c'est qu'elles procèdent d'une cause inconsciente, et nullement que cette cause est un être étranger. Car, pourquoi cette cause involontaire ne serait-elle pas dans les forces physiologiques de mon être, comme il arrive pour nos sensations cœnesthésiques et affectives ? — Voici, par exemple, une succession régulière et fatale de sensations : paresse d'estomac, migraine, photophobie, obtusité cérébrale, humeur chagrine, etc. La conscience me dit que je n'en suis pas cause : est-ce une raison pour l'imputer au non-moi ?

Même en admettant que les sensations proviennent d'une cause extérieure, l'argument n'aboutirait pas encore. En

effet, cette cause dont l'influence provoque nos sens à réagir en forme de percepts, est-elle purement occasionnelle ou bien cause efficiente ? — Dans le premier cas, comme la cause occasionnelle relativement à l'effet est quelconque et sans proportion avec lui, les percepts occasionnés seront sans ressemblance avec ce qui les occasionne ; ils ne représenteront pas plus leur excitant que les phosphènes ne représentent le courant électrique qui les provoque. Et puis, comme le non-moi, c'est du négatif et de l'indéterminé, on peut se demander ultérieurement si c'est Dieu qui cause ainsi nos sensations ou un mauvais génie ou de vrais corps ? L'argument ne tranche pas cette disjonctive.

Dans le second cas, celui d'une cause efficiente, comme il y a proportion entre l'effet et la cause, une certaine similitude existerait entre la sensation et ce qui la produit ; mais cette vague analogie entre deux réalités ne constitue nullement la relation représentative de cognition à chose connue que toute perception renferme. Dans ce système, la sensation visuelle, par exemple, ne serait pas autrement représentative de sa cause (objet coloré), que ne l'est de la sienne une sensation affective ou tout autre phénomène, interne ou externe, dont la raison peut supputer la cause. Sans doute, connaître ainsi la cause par ses effets, c'est encore la connaître en soi, dans les propriétés qu'elle possède par devers elle et sans nous, mais ce n'est plus qu'une connaissance indirecte, impropre et analogique. Il suivrait de là que la quiddité des choses matérielles ne serait pas l'objet propre et direct de l'intelligence. Car, pour autant qu'on s'explique ici, le fait subjectif de sensation offrirait seul une quiddité à saisir d'intuition et en propre ; quant aux réalités extérieures, plus rien n'y serait intelligible que par les détours de l'analogie et du raisonnement. Est-ce à pareille conclusion qu'on voulait aboutir ?

L'argument qu'on devrait introduire ici est tout autre. Au lieu de tant appuyer sur la sensation comme phénomène

passif et sur sa nécessité, qui est un caractère banal et insignifiant, il fallait insister sur son caractère cognitif ; c'est la sensation en tant que représentation d'un objet déterminé qu'il fallait mettre en relief. — Partant de là comme d'une majeure, il fallait invoquer pour mineure, non pas la causalité efficiente, laquelle n'intéresse que la genèse des sensations ; mais le principe d'exemplarité, qui régit la relation transcendantale entre le connaissable comme modèle et la connaissance comme copie. On eût ainsi obtenu le raisonnement suivant :

« J'ai conscience que ma sensation perceptive exhibe, sous forme de couleur, ou de son, ou de résistance, etc., quelque chose de réel, d'individuel, d'actuel, s'unissant à moi par son action sur mes sens : tel est en son intégrité le fait intime de la connaissance sensible. Or, toute copie demande un original, toute imitation est faite sur modèle. Donc à ma perception sensible correspond un modèle réel, individuel, actuellement présent à mes sens. Donc, l'objet de mes perceptions est une réalité qui leur est conforme ».

Enlevons à ce syllogisme tous les énoncés superfétatoires et réduisons-le à sa plus simple expression, comme font les mathématiciens. La mineure peut disparaître ; car elle n'est en somme que le principe d'évidence ou d'aptitude cognitive, essentiel au phénomène de la connaissance. C'est une des trois vérités primitives virtuellement présentes et sous-entendues en toute certitude ; pas plus que le principe d'identité, le principe d'évidence n'est prémisse de raisonnement. De notre syllogisme il ne reste plus alors que ceci : « J'ai conscience de percevoir, par exemple, ce papier comme blanc ; donc ce papier est blanc ». L'antécédent est encore de trop : il énonce le fait de conscience, qui lui aussi est une vérité primitive, concomitante à toute affirmation certaine, et n'est pas plus véritablement prémisse que le principe d'identité. D'où il reste : « Ce papier est blanc », jugement qui n'est pas une conclusion, mais une évidence immédiate.

En d'autres termes, la perception sensible n'est pas réductible au raisonnement. Elle est une intuition sur la réalité présente par son action formelle en nos organes. Si l'impression sensible, en tant que passion du sujet, n'est saisie que de la conscience, en revanche elle est appréhendée par le sensorium comme action de l'objet. En outre, la perception chez l'homme n'est jamais purement animale, l'intelligence spontanée s'en mêle toujours, et sa lumière perce assez l'apparence matérielle pour y dégager le minimum d'intelligible, l'être *in confuso* [1]), ce qui lui ouvre accès à la chose en soi.

Bien que la perception des sens, comme celle de la conscience, atteigne l'être au vif, il y a pourtant entre les deux intuitions cette différence que la réalité consciente, en sa qualité de fait spirituel, est intelligible par elle-même sans l'évocation d'aucun fantôme (conversio ad phantasma) ; tandis que l'action des corps, présente en moi sous formes sensibles, n'est pas homogène à l'esprit, et comme telle reste inassimilable, jusqu'à ce que la lumière intellectuelle spiritualise ce spécimen étranger pour y saisir de l'être, de l'autre, du réel. Bref, dans l'intuition d'elle-même, l'intelligence se saisit par son individualité immatérielle, sans intermédiaire, *per se, per essentiam ;* dans l'intuition de la réalité matérielle, elle saisit la quiddité *per se* et l'individuation seulement *per accidens*, par l'intermédiaire de la sensation [2]).

L'erreur des néo-dogmatistes en ce point est de vouloir transformer les intermédiaires psychiques de l'intellection en intermédiaires dialectiques, en moyens termes de raisonnement [3]). Partis du jugement sur la chose en concept, ils

[1]) *De Ente et Essentia.* comment. in proœmio.
[2]) *Contra gentes*, l. II, c. 75 secunda ratio sub fine. — *De Veritate*, q. X, a. 5.
[3]) Le *medium quo* et le *medium secundum quod* ne sont pas *medium in quo.* S. Thomas, *Quodlibet*, VII, a. 1.

remontent de ce concept à l'image et de l'image à la sensation, pour de là conjecturer la chose en soi. Or ces divers facteurs qu'enveloppe le processus spontané, l'intelligence réfléchie ne saurait les convertir en autant d'échelons syllogistiques. Ce sont les éléments d'une même activité continue, qui de l'action objective va sans rupture à l'appréhension intellectuelle et au jugement spontané [1]). Tous ces milieux divers, agencés pour la vision de l'intelligence, l'esprit les franchit d'un trait sans devoir péniblement se traîner de l'un à l'autre à la remorque du raisonnement. Tel l'œil en observation, à travers l'image rétinienne, le cristallin, le lorgnon: l'objectif interposé, il s'élance d'un bond vers quelque astre lointain.

VIII.

La nécessité des principes.

L'objectivité des principes et la réalité des concepts n'épuisent pas tout le problème de la connaissance. Il reste encore la nécessité des principes et leur universalité, qui attendent soit un contrôle, selon la critique nouvelle, soit une explication, selon l'ancienne.

Précisons le fait. Les premiers principes, les rapports entre concepts, sont compris comme nécessaires en soi, immuables, universels. Ainsi, que le tout est plus grand que sa partie, voilà une vérité absolue, qui transcende tout temps, tout espace, tout objet, toute intelligence : le contraire est l'absurdité même, le pur néant. — Tel est le fait. Voici la question. A quoi tiennent ces caractères que les principes présentent à l'esprit? Faut-il les entendre à la manière de Kant, comme de simples modalités que la pensée imprime à ses jugements ? Ou bien, comme veut le dogmatisme, ont-ils quelque fondement extramental, et lequel ?

[1]) Mens continuatur viribus sensitivis. *De Veritate* q. X, a. 5.

La réponse n'est pas identique. — L'ancienne école estime que les caractères des principes sont, dans l'esprit qui les considère, le reflet d'une vérité incréée, à l'existence de laquelle ils rendent ainsi témoignage. — La nouvelle école répudie cette doctrine comme entachée d'illusionisme, et se flatte de pouvoir expliquer suffisamment les caractères des principes par le travail d'abstraction et de réflexion auquel l'intelligence soumet les données empiriques.

Exposons d'abord et critiquons cette doctrine, pour ensuite lui opposer la nôtre.

L'*universalité* des principes, dit-on, est chose toute naturelle. Entre concepts préalablement abstraits et débarrassés de toute limite de temps, d'espace, d'individu, entre concepts universels un rapport peut-il être autre chose qu'universel? Donc la puissance d'abstraction et de réflexion analytique rend suffisamment compte de l'universalité des principes.

Distinguons. Sans doute, la vertu d'abstraire et l'analyse réfléchie expliquent l'une comment nous acquérons des concepts indéfinis, l'autre comment nous découvrons leurs rapports et reconnaissons leur universalité. Mais que ces fonctions de l'esprit créent le contenu abstrait et impriment à leurs rapports le caractère d'universalité, c'est ce qui ne peut se soutenir sans verser dans le subjectivisme. En effet, si les concepts sont indéfinis, c'est à cause de leur contenu objectif uniquement constitué de propriétés communes, nullement à cause de l'intelligence, laquelle n'y est pour rien sinon qu'elle est réceptive des seuls traits communs aux objets et réfractaire aux autres et qu'elle reconnaît après coup l'indéfinie applicabilité de ses concepts.

A plus forte raison, l'universalité des principes n'est-elle pas due aux fonctions de l'esprit ; elle se fonde sur le réel, comme les rapports mêmes qu'elle qualifie. Car l'universalité des principes n'est pas purement négative, comme celle des concepts qui est simplement leur indétermination exten-

sive ; mais elle est positive, résultant de la nécessité même des principes. Ainsi, si *tout* effet demande une cause, ce n'est point parce que les idées de cause et d'effet sont d'extension indéfinie, mais bien parce qu'il est de nécessité absolue qu'un effet ait sa cause et que l'absolument nécessaire a prévenu toute détermination de temps, d'espace et de cas. — L'universalité négative des concepts, du reste, n'entraîne pas celle de leurs rapports. Entre deux conceps indéfinis (homme, vertueux), il n'y a pas toujours un rapport universel. L'universalité des concepts concerne uniquement la matière des principes ; elle n'est pour rien dans la nécessité dont leur forme est affectée.

Et la *nécessité* des rapports ? Ce n'est, dit-on, qu'une nécessité conditionnelle ; pour se déclarer, elle suppose en effet comme condition que les concepts soient donnés et que l'analyse fasse surgir les rapports.

Même confusion que plus haut. La nature des vérités idéales n'est modifiée en rien par le procédé d'acquisition, pas plus que leur nécessité n'est influencée par la récognition réflexive qu'en fait l'esprit humain. Une explication psychologique ne résout pas un problème ontologique. Il s'agit des rapports en eux-mêmes et de leur nécessité, non de leur mode de manifestation. — Et puis, comment concilier avec cette nécessité conditionnelle tout ce qu'on nous dit (V) sur l'indépendance des vérités idéales tant vis-à-vis des contingences réelles ou supposées que vis-à-vis du moi pensant ? Si les vérités idéales ont cette indépendance, pourquoi leur nécessité n'en jouirait-elle pas ? Celle-ci est-elle moins objective que les rapports qu'elle caractérise ?

« La seule chose nécessaire, dit-on, c'est qu'une essence étant donnée et soumise à la réflexion, il se produise des rapports nécessaires entre ses éléments. »

Cette phrase est sans doute un lapsus : pendant qu'elle affirme que la nécessité est unique, il se fait qu'elle en exprime deux : nécessité des rapports à surgir et nécessité

de leur production. — Et puis, quelle est cette nécessité qu'il se produise des rapports ? Au mieux, c'est la nécessité qu'il y ait évidence ou nécessaire intelligibilité des rapports. Or, la nécessité qu'entre des concepts soumis à la lumière intellectuelle des rapports deviennent manifestes, est une nécessité purement subjective ; ce n'est pas celle que l'esprit reconnaît à ses principes, laquelle en effet est bel et bien objective comme les principes eux-mêmes, et subsiste sans les contingences empiriques, sans les fonctions intellectives qui nous la révèlent. A moins de prétendre que l'intelligible n'est rien, quand notre intelligence n'y songe pas, ce qui nous ramènerait au système de Protagoras. Il n'en est pas ainsi : les choses ne sont pas visibles parce qu'elles sont vues, mais elles sont vues parce qu'elles sont visibles ; de même, la vérité n'est pas intelligible parce que nous la saisissons, mais nous la saisissons parce qu'elle est intelligible. Voilà comment l'esprit comprend la vérité ; car il ne se borne pas à recevoir sa lumière, il en reconnaît aussi la nature, l'apprécie comme nécessaire en soi, absolue et transcendante à tout ordre.

Mais, dira-t-on, que voulez-vous que soit, en dehors de l'esprit qui le pense, un rapport idéal, un principe ? S'il n'y avait pas d'intelligence, il n'y aurait pas de vérité.

Fort bien. Mais pourquoi faut-il que ce siège de la vérité soit notre intelligence ? Les caractères de la vérité n'indiquent-ils pas clairement qu'elle ne peut avoir en nous son point d'appui ? Au lieu de dire comme vous : « la vérité n'est que dans l'intelligence, or notre intelligence est contingente, variable, temporelle, donc la vérité ne peut être nécessaire, éternelle, immuable » ; nous renversons l'inférence et nous disons : « la vérité est nécessaire, immuable, éternelle » ; or la vérité ne subsiste que dans une intelligence ; donc il y a une autre intelligence que la nôtre, une intelligence éternelle, immuable, nécessaire, dépositaire de toute vérité. C'est la théorie de l'ancien dogmatisme.

Reprenons ce raisonnement. D'une part, les caractères de nécessité, d'universalité, d'absoluité, que le raison reconnaît aux principes, s'imposent à notre intelligence tout comme ces principes eux-mêmes, sans rien lui devoir sinon d'en être connus. D'autre part, les choses empiriques subissent aussi ces principes, sans toutefois s'identifier avec eux, puisqu'elles sont contingentes et particulières. Bref, de la vérité, il n'y a dans les choses qu'une copie contingente, dans notre esprit qu'un reflet éphémère : voilà le fait. Or, il n'y a pas de copie sans original, ni de reflet sans foyer. Par conséquent, il faut que la vérité subsiste, au-dessus des intelligences et des réalités, en un centre transcendant, source de lumière qui communique aux choses l'intelligibilité et aux esprits l'intelligence.

On nous dit : Si vous saviez par ailleurs l'existence de Dieu, vous pourriez alors établir par déduction, qu'en Lui subsistent éternellement, immuables et nécessaires, les principes et les archétypes. Mais nous ne saurions admettre que les seuls caractères des principes suffisent à induire l'existence d'une intelligence incréée en qui ils subsistent.

Mais, puisque la nécessité des principes est comprise d'évidence comme absolument indépendante de toute condition imaginable, puisque d'ailleurs elle appartient à l'intelligible réel, il n'y a pas d'autre issue, si l'on veut que les principes ne restent pas en l'air, que de leur assigner un fondement dans une raison éternelle. Le fait est patent. Le rayon de vérité qui nous pénètre, dénonce sa nature indéfectible et divine, plus clairement que le spectre ne trahit la constitution de son astre. Or, ce fait demande une raison suffisante : puisque la vérité absolue, immuable, éternelle n'est en nous qu'un reflet insubsistant, il faut donc qu'elle subsiste ailleurs dans son original et son archétype, c'est-à-dire dans un esprit incréé.

Du reste, si, comme on le prétend, l'analogie entre les caractères des vérités idéales et les caractères de la divinité n'est pas assez accusée pour permettre une induction de

l'idéal humain à l'idéal divin, cette analogie ne suffira pas non plus pour déduire, de Dieu préalablement démontré, que nos principes immuables sont des initiations à l'immuable vérité. La voie synthétique (via judicii), qui descend de la cause exemplaire à la copie, nous est ici-bas plus mystérieuse que la voie analytique (via inventionis) qui remonte de la copie à l'original. Suffit-il de savoir qu'il existe un Auteur de toutes choses pour conclure que notre idée de ces choses est un reflet de l'idée qui a présidé à leur création, que la vérité, simple phénomène en nous, est une lumière qui vient de sa lumière incréée ? Pourquoi notre intelligence aurait-elle avec le Verbe plus d'affinité, que n'en ont les animaux, les plantes et toutes les activités inconscientes, si les caractères des vérités idéales ne sont point par eux-mêmes une lueur de l'éternelle clarté ?

Loin qu'il faille, pour donner aux principes une garantie réelle d'immutabilité, démontrer d'abord l'existence de Dieu, il semble, au contraire, que toute preuve de l'existence de Dieu reste caduque aussi longtemps que l'immutabilité surhumaine des principes n'a pas été reconnue. En effet, la conclusion ne pouvant jamais ni en certitude, ni en stabilité, ni sous aucun rapport, valoir plus que la moindre des prémisses, si le principe de raison suffisante, levier de toute démonstration de Dieu, ne subsiste que pour le temps qu'on s'en occupe, si durant les intervalles il n'est plus, s'il meurt et renaît tour-à-tour avec les intermittences et les clignotements de l'esprit : bref, si ce principe n'est rien de stable en dehors de notre intelligence, c'en est assez pour énerver la certitude que Dieu existe. Car, encore que ce principe de démonstration reparaisse identique chaque fois qu'on y pense, cependant, sa lumière suit trop servilement les éclipses de notre attention, pour n'être pas soupçonnée de dépendre plus de nous que nous ne dépendons d'elle ; de n'être, à tout prendre, qu'une modalité affectée par la raison quand nous vient l'envie de syllogiser.

Mais, nous dit-on, votre théorie conduit à l'ontologisme. Pour déclarer que l'intelligible en vous et l'intelligible en Dieu sont corrélatifs, il faut les comparer, et pour comparer il faut que vous ayez l'intuition des deux intelligibles. Donc vous supposez l'intuition de Dieu.

Objection bien faible et peu naturelle. Quand entre deux termes donnés la nature du rapport est inconnue, il faut, sans doute, pour la découvrir les comparer entre eux. Mais, quand un terme est donné, ainsi que la nature de son rapport avec un terme inconnu, il ne faut pas de comparaison pour affirmer l'existence de ce second terme et pour concevoir sa nature à l'image du premier. Ainsi, connaissant telle chose et sachant qu'elle est un effet et sous-tend un rapport de causalité, c'en est assez pour supputer la nature de sa cause. De même ici, voyant en moi de l'intelligible absolu, et sachant qu'il n'y est qu'en reflet, je conclus à son existence en soi.

En somme, Dieu n'est pas moins indispensable comme raison dernière du vrai, qu'il ne l'est comme raison dernière du bien et de l'être. On prouve son existence, non seulement par le principe d'efficience appliqué aux êtres contingents, ou par le principe de finalité appliqué aux tendances de nature, mais encore par le principe d'exemplarité appliqué à l'ordre intellectuel. « S'il n'y avait pas d'intelligence, dit saint Thomas, il n'y aurait pas de vérité ; or, il est absurde qu'il n'y ait pas de vérité, car dans l'hypothèse qu'il n'y eût pas de vérité, il resterait au moins cette vérité : qu'il n'y a pas de vérité. Il faut, par conséquent, qu'il y ait une intelligence éternelle en laquelle réside la vérité » [1]).

CONCLUSION.

Cette rapide confrontation des deux écoles montre clairement que les divergences ne portent pas seulement sur les

[1]) *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 1um et 2um. — Si quidem veritas intellecta

mots et les accessoires, mais sur l'objet même de la critique, sur la méthode et les résultats, bref sur tout ce qui constitue l'ossature d'une science.

C'est bien, de part et d'autre, la certitude spontanée que l'on prend pour fait initial et point de départ ; mais on en traite ensuite selon des vues diamétralement opposées. Le néo-dogmatiste s'occupe des certitudes spontanées dans le but d'y pratiquer un triage ; il prétend contrôler, se prémunir contre l'illusion, toujours possible a priori ; une arrière-pensée, un doute d'ignorance le hante ; il veut s'assurer l'évidente impossibilité du contraire.

L'ancien dogmatiste trouve absurde d'étendre à toute certitude en général ce régime de suspicion, utile seulement pour des cas isolés. L'évidence naturelle est un fait, la certitude spontanée est une situation acquise, inexpugnable, dont la critique n'a pas à fournir des motifs nouveaux, comme s'il s'agissait de la fonder ou de l'affermir. Le seul discernement qui s'impose, est de déterminer parmi les certitudes spontanées, celles qui sont absolument primitives et sous-entendues en toute évidence, celles qui ne peuvent être, sans pétition de principe, ni démontrées, ni même prouvées par la simple réduction à l'absurde. Cela fait, il reste à la critique d'analyser par introspection le phénomène intime de la certitude, tel qu'il est donné par la nature ; ensuite d'expliquer ce phénomène par les causes tant immédiates que médiates, tant prochaines qu'éloignées, sans négliger la raison dernière qui est en Dieu [1]).

L. Du Roussaux.

sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur... Unde *potest concludi* quod veritates intellectae fundantur in aliquo aeterno... in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. *Contra gentes,* l. II, c. 84.

[1]) Kleugten, *Phil. scolas.* (trad. Sierp.) T. 2, pp. 126 et 127.

IV.

L'ÉTHIQUE ET LA PÉDAGOGIE MORALE DE FR. W. FOERSTER [1]).

Dans le mouvement qui emporte la pensée contemporaine vers l'étude des questions relevant de l'éthique, mouvement caractéristique de notre époque, Fr. W. Foerster, professeur à Zurich, s'est conquis une place prépondérante. Surtout depuis ses dernières publications, où il a abordé de front le problème social, moral et religieux, il s'est imposé à l'attention de tous ceux qui s'intéressent à ce mouvement remarquable.

Foerster a évolué à travers la complexité des systèmes moraux contemporains, mais aujourd'hui il a nettement pris position dans l'ancienne Ethique. A qui veut approfondir sa doctrine cependant, il est nécessaire de se transporter en esprit dans les conditions qui

1) Friedrich Wilhelm Foerster naquit à Berlin le 2 juin 1869. Son père y fut professeur d'astronomie et un des promoteurs de la « Gesellschaft für ethische Cultur ». Foerster passa par le Wilhelmsgymnasium de sa ville natale, et fit plus tard des études de philosophie et d'économie à Fribourg en Brisgau et à Berlin. En 1893 il fut promu au grade de docteur en philosophie avec une dissertation : *Der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik* (Berlin, Mayer u. Müller, 1894). Dès ce moment il se voua entièrement à l'étude des problèmes éthiques et sociaux. En 1896, il passa à Zurich pour y commencer des cours de pédagogie morale. C'est pendant ces années aussi qu'il entreprit des voyages en Angleterre et en Amérique en vue de perfectionner ses études pédagogiques et sociales. En 1899 il passa l'habilitation à Zurich avec un travail : *Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit.* Berlin, Dümmler, 1898. En 1901 il obtint également la *Venia legendi* à l'école polytechnique de la même ville.

Outre ces deux dissertations, il publia successivement : *Jugendlehre* (Berlin, Reimer, 1904-1910[3]); *Aufgaben und Methoden der Charakterbildung in der Schule* (Aarau, Villiger, 1906); *Technik und Ethik* (Leipzig, Felix, 1905); *Demokratie und Schuldiziplin* (Schweizer Jahrbuch, I, 1906); *Schule und Charakter* (Zürich, Schultless, 1907-1910[10]); *Sexualethik und Sexualpädagogik* (Kempten, Kösel (1907-1910[3]); *Christentum und Klassenkampf* (Zürich, Schultless, 1908); *Lebensführung* (Berlin, Reimer, 1909); *Lebenskunde* (Berlin, Reimer, 1909); *Autorität und Freiheit* (Kempten. Kösel, 1910); *Die Staatsbürgerliche Erziehung* (Vorträge der Gehe-Stiftung, IIer Band, 1910. Leipzig, Teubner). *Schuld und Sühne* (Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge. München, Beck, 1911). Parmi les articles de revue, signalons : *Der moderne Student und die katholische Kirche* (Jahrbuch moderner Menschen, 1907); *Die pädagogische Unent-*

ont accompagné l'éclosion de sa vie philosophique parce qu'elles ont, dans une large mesure, déterminé sa manière de concevoir les fondements de l'éthique religieuse et ses vues sur les applications pédagogiques de la morale chrétienne.

Hormis celle qui s'inspire de la religion chrétienne, toutes les philosophies de la vie qui ont marqué notre époque de leur empreinte, peuvent se réduire à trois grands systèmes [1].

La vie intellectuelle de l'Allemagne, comme du reste de tous les pays qui participent de notre moderne culture, est inexplicable si l'on ne tient pas compte du *naturalisme*. A ses origines, dans la philosophie de Descartes, le naturalisme a pu n'être qu'une idée isolée et purement théorique, mais à la fin du siècle dernier il a tout-à-coup pris les proportions d'une conception générale de la vie et, par le fait même, il a imprimé une orientation nouvelle et précise à toutes les formes de l'activité humaine. Plusieurs circonstances y aidaient : la religion, qui autrefois aurait pu servir de digue au courant naturaliste, n'avait plus maintenant son antique prestige ; l'essor magnifique des sciences naturelles et les merveilles de l'expérimentation semblaient ouvrir une voie insoupçonnée et pleine de promesses à l'étude de l'homme en même temps que les découvertes d'ordre technique annonçaient une ère de bien-être inouï. Désormais les sciences de la nature vont être les sciences par excellence et leurs méthodes s'imposeront à tous les autres domaines de la culture intellectuelle ; l'observation externe et l'expérience prétendront s'attribuer, à elles seules, le champ de l'investigation

behrlichkeit der religösen Moralbegründung (Hochland, Kempten, Kösel, Oct. 1908) ; *Die Beseitigung des Schuldbegriffes in der modernen Kriminalistik* (Hochland. Februar 1911).

A consulter sur les idées de Foerster : Böhm, *Fr. W. Foersters' moralpädagogische Ansichten* (Langensalza, Beyer, 1910) ; *Autorität und Freiheit* (Stimmen aus Maria-Laach, 6. Heft, 1910). Un article de P. Lippert, S. J., sur le livre de Foerster, qui porte le même titre. Une autre critique du même livre a été publiée par le Dr. A. Wurm : *Autorität und Subjectivismus* (Regensburg, Pustet, 1910). L. Habrich : *Fr. Wilh. Foerster, seine Bedeutung, seine Persönlichkeit, seine Schriften* (Zeitschr. für Christl. Erziehungswiss. April 1911. Paderborn. Schöningh, S. 297-315).

Traductions : Edition française de *Schule und Charakter*, Foyer solidariste, Neuchâtel, 1909, avec une préface de J. Payot. Edition néerlandaise par G. Siméons, chez J. Vermaut, à Courtrai.

De *Sexualethik und Sexualpädagogik* paraît une édition néerlandaise de la part de G. Siméons, chez Van Hoof-Roelens, à Hoogstraeten.

Autorität und Freiheit a paru en italien (Torino, 1910).

1) Rudolf Eucken, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (Leipzig, Veit, 1907), S. 20-80 ; *Der Sinn und Wert des Lebens* (Leipzig, Meyer, 1910), S. 19-50. Bruno Bauch, *Ethik* in Die Philosophie in Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Heidelberg, Winter. W. Wundt, *Ethik*, Ier Band : *Ethische Strömungen der Gegenwart*, S. 476-523, 3te Aufl. Stuttgart, Enke, 1903.

scientifique : en matière religieuse c'est l'agnosticisme qui naît, dans l'art c'est le réalisme qui règne, dans le droit domine le culte de la force, l'atomisme et le libéralisme l'emportent dans le domaine social et économique.

En morale la conception naturaliste devait nécessairement provoquer une révolution ; l'ordre des valeurs allait être bouleversé, les normes de la moralité allaient changer. La nature, c'est-à-dire les lois qui président à l'évolution du monde extérieur, le milieu, les usages, l'hérédité, la lutte pour la vie, étaient considérés comme les forces qui lentement avaient façonné les systèmes moraux, produit les phases de leur développement et de leur déclin, en même temps qu'elles déterminaient la conduite humaine. Adaptation de la vie morale à ces forces irrésistibles, dans le passé comme dans le présent ; identification du moral et de l'utile et instauration de l'utilitarisme ; prédominance des préoccupations de bien-être physique, répudiation de toute méthode autre que la méthode expérimentale : tels sont les caractères de la *morale évolutionniste* [1]).

La seconde conception de la vie, qui semble plus que la première s'affermir dans la conscience de nos contemporains, est la *conception socialiste*. Dans sa genèse et dans son évolution elle voisine avec la conception naturaliste, mais, en dépit des affinités qui l'en rapprochent, elle s'en distingue par des traits essentiels. Ce qui domine, dans la conception socialiste, c'est le groupement, la société, la collectivité. L'irréligion, l'organisation moderne du travail, la poussée démocratique, les études sociologiques ont contribué à mettre en valeur l'influence du milieu social et à reléguer dans l'ombre les facteurs individuels. L'individu apparaît comme un produit de son ambiance sociale. La *sociologie* est appelée à résoudre tous les problèmes de la vie. De même qu'il est arrivé avec le naturalisme, la réalité sociale et la science sociale apparaissent au premier plan et tout le champ de la culture intellectuelle en subit l'influence. L'art cherche ses inspirations préférées dans la représentation des milieux sociaux ; la législation n'a pas d'objet plus important que le relèvement des classes populaires ; toute discipline de vie s'oriente vers l'action sociale ; la religion de l'avenir se limite à l'établissement d'une société bien réglée, fortement et harmonieusement constituée ; le progrès se mesure à la régénération sociale. L'ordre des valeurs fut établi d'après ces principes. L'homme étant un être destiné à vivre en société, le bien social fut considéré comme la première des valeurs, la fin suprême de toute activité humaine, la

1) Rudolf Eucken, *Die Einheit des Geisteslebens*. Leipzig, Veit, 1879, S. 55-115.

raison d'être de toute obligation morale. Les règles de la morale furent tenues pour des conséquences de l'organisation sociale dont elles suivent, en se transformant, toutes les évolutions. L'éthique est donc fondée sur la sociologie : tels sont les fondements de la *morale sociologique* [1]).

Quoique ces deux conceptions de la vie soient distinctes, elles ont des affinités multiples. Et, en effet, le naturalisme et le socialisme font dépendre essentiellement le progrès économique et moral de la transformation du milieu, milieu naturel ou social, soit par la science et la technique, soit par les réformes politico-sociales.

Le naturalisme et le socialisme s'érigent en adversaires des morales absolues édictées par les religions ; issues de conditions d'existence et d'organisations variables, les lois morales doivent évoluer avec elles du tout au tout, et l'expérience seule peut nous les faire connaître : aussi ces deux conceptions morales se présentent-elles comme réalisant la *morale scientifique.*

Contre cette prédominance, cette omnipotence même, donnée au milieu, une réaction était inévitable. Elle se précisa en Allemagne dans la philosophie de Nietzche. Sa conception fut une *conception esthétique de la vie.* Elle a joué un grand rôle, surtout dans l'art et la littérature. « Gemeinschaft macht gemein », disait Nietzsche ; « la vie commune rend commun ». La nature extérieure, la société, la démocratie étouffent la grande source de vie, de variété, de progrès, de beauté, qui est dans l'individu, dans ses puissances physiques, sensibles, intellectuelles, morales. « *Zurück zum Leben* ». Retournons à cette fontaine de Jouvence ; rouvrons toutes larges les digues à l'expansion de nos forces individuelles. La valeur des valeurs, c'est l'individu. « Werde Wer du bist », « lebe dich aus » (Auslebetheorie) ; deviens ce que tu es en germe, développe et manifeste tout ce que la nature a mis en toi d'énergie, sans égard à cette morale asservissante (Sklavenmoral) qui te prêche la pitié pour les faibles, l'abnégation de toi-même, la mortification de tes tendances. Sois un homme fort, tu réaliseras en toi la beauté humaine, tu seras un surhomme (Uebermensch). « Das Leben steht jenseits von Gut und Böse » ; La vie est par delà le bien et le mal.

La vie est une fin en soi, abstraction faite de toute considération de bien et de mal. Telle est l'idée maîtresse de l'*immoralisme individualiste* de Nietzsche. L'art et la littérature, affranchis de toute morale traditionnelle, en trouvèrent une nouvelle, fascinatrice par

1) Rudolf Eucken, *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung.* Leipzig, Veit, 1907, S. 30-50.

ses caractères d'indépendance et d'exaltation, dans l'œuvre de Nietzsche.

Le bref rappel de ces trois conceptions de la vie nous a placés au cœur de la vie intellectuelle contemporaine.

* * *

Comme tout universitaire allemand de la fin du XIXe siècle, Förster a connu la philosophie de NIETZSCHE. Mais, il avait l'intelligence trop large et l'âme trop noble pour se laisser entraîner au courant d'immoralisme qui traversait l'Allemagne entière. Vraisemblablement, l'influence de son père, l'un des promoteurs de la *Gesellschaft für ethische Kultur*, l'avait aussi, dès sa première jeunesse, mis en garde contre la tentation. Enfin et surtout, ses études universitaires terminées, Förster s'était assis à la grande école de la vie pendant plusieurs années (1903-1906). Là fut, de son propre aveu, la cause capitale du changement qui se produisit dans son âme.

« Cette étude de la vie réelle et des problèmes concrets de l'homme vivant, est devenue la cause réelle de mon changement intime... Dès ce moment, je commençais à envisager le christianisme d'un autre œil. Jadis, il me semblait étranger à la vie et suranné, et alors je vis que moi-même, j'avais été le mort » (Quand les morts ressuscitent). « Aujourd'hui, je suis profondément convaincu qu'un grand nombre de mes contemporains, s'ils suivaient la même route de l'étude de la vie réelle et de soi-même, parviendraient aux mêmes conceptions que je défends en ce moment. Et alors ils ne se contenteraient plus de ce christianisme de nos académiciens et de nos modernes, mais à l'aide de la connaissance concrète de l'humain et du trop humain, ils arriveraient à comprendre et à vénérer la grandeur surhumaine du Christ » [1]).

D'un bout à l'autre de son œuvre, Förster n'a cessé de stigmatiser le manque de réalité qui fausse l'étude des problèmes capitaux de l'existence. « C'est là, écrit-il, la caractéristique de tous les systèmes qui veulent réformer notre conception de la vie » [2]).

1) Cité dans une note biographique de Foerster publiée chez Schultless et Cie, à Zurich. (« Neue Wege ». Maiheft, Basel, 1910).

2) « Und das ist Wohl das Charakteristische aller moderner Reformer der Lebensanschauung : ihre Seele ist noch tief beeinflusst von dem geistigen Adel der Tradition, sie stellen uns kein niedriges Ziel vor Augen, ja, sie wollen sogar alles uebertreffen, was bisher an menschlicher Seelengrösse erreicht wurde — aber ihre Philosophie stammt nicht aus gesunder Selbsterkenntnis und schlichtem Wirchlichkeitssinn, sondern aus Abstraktionen : darum müssen ihre Vorschläge und Lehren zu dem Gegenteil von dem führen, was sie selbst in ihren besten Stunden gewollt haben. » (*Jugendlehre*. Berlin, Reimer, 1909 ; S. 561).

S'il est une philosophie qui mérite ce reproche, c'est bien le Nietzschéisme. Nietzsche était une nature fine, délicate, étrangère aux bassesses humaines [1]). Il n'a pas voulu faire œuvre mauvaise, mais, en fait, le jeune homme qui forme sa conception de vie d'après son œuvre doit aboutir à des actes monstrueux. Ignorant de la nature humaine réelle, vivant et philosophant dans l'abstrait, Nietzsche fut pris d'un vertige de criticisme et d'intellectualisme et tomba dans une erreur profonde — vice essentiel de sa théorie — la confusion de l'individualité et de la personnalité qui prit corps dans sa doctrine de la libre vie (Auslebetheorie). Une connaissance même superficielle de l'homme lui aurait fait discerner le dualisme de notre nature et par suite l'obligation, qui nous incombe, de combattre notre individualité égoïste pour édifier sur ses ruines notre personnalité. Nietzsche a prêché la lutte contre la nature, mais il ne comprenait sous ce mot « nature » que le milieu et la société, et laissait hors de ses prises les tendances quelconques qui émanent de notre « moi ». Au lieu de répéter « Lebe dich aus », il aurait dû dire avec Goethe « Stirb und Werde », « meurs pour devenir ». Förster, lui, prend nettement position dans la philosophie traditionnelle et proclame, à l'encontre de Nietzsche, que, « pour que la personnalité puisse vivre, l'individualité doit mourir » [2]).

La distinction essentielle de l'individualité et de la personnalité, Nietzsche aurait pu l'apprendre de la bouche du Christ. « La graine, pour vivre, doit mourir », a dit le Christ. Mais incapable de comprendre l'homme réel, il était, pour les mêmes motifs, incapable de comprendre le Christ. Lui qui exalta « la volonté de puissance », qui prôna le surhomme et le surhumain, tint pour un décadent Celui dont la vie apparaissait à Napoléon comme le miracle de la volonté [3]). C'est qu'il n'appréciait pas la force morale que l'homme déploie pour se vaincre soi-même, ni l'amour et l'esprit de sacrifice qui l'inclinent à se dévouer à son prochain ; l'intellectualisme avait, dans la théorie de Nietzsche, absorbé la moralité.

La même erreur fondamentale fausse l'attitude de Nietzsche à l'endroit du socialisme, laquelle se résume dans l'axiome déjà cité « Gemeinschaft macht gemein ». Nietzsche pousse son souci de sauvegarder l'individualité jusqu'à déclarer néfaste toute influence sociale. C'est qu'il n'a pas compris que les énergies qui fécondent et améliorent la vie sociale, sont des facteurs non pas destructeurs

1) *Jugendlehre*, S. 558 (1).
2) *Schule und Charakter*, S. 199.
3) *Jugendlehre*, S. 555-562.

de la personnalité, mais bien contraires à l'individualité égoïste ; ces énergies sont efflorescences d'abnégation, vertus de l'âme libérée des tendances qui l'attirent en bas ; de telle sorte que, bien comprise, la vie sociale n'est pas avilissante, mais ennoblissante ; elle contribue à développer et à épanouir ce qu'il y a de meilleur en nous [1]).

Nous avons noté l'influence profonde de Nietzsche sur la littérature et l'art de notre temps, et nous savons ce que pense Förster de la conception esthétique de la vie issue du Nietzschéisme. Mais il faut ajouter que beaucoup de nos littérateurs et de nos artistes ont poussé plus loin que Nietzsche le culte exclusif du beau, de l'art, de la jouissance esthétique. Pour eux la beauté seule vaut. L'homme ne vit que pour créer de la beauté et jouir de la beauté ; et comme la religion et la morale prétendent imposer des réserves et des bornes à ce culte de toute beauté, ils tiennent que la religion et la morale doivent être, ou répudiées, ou subordonnées à l'art. L'art doit être indépendant et régner ; la jouissance esthétique est essentiellement libre ; elle donne la mesure de la culture et du progrès.

Cet exclusivisme et cet optimisme esthétique apparaissent à Förster incompatibles avec la réalité de la vie, la notion vraie de l'art, la personnalité de l'artiste : encore une fois l'ignorance de la réalité des choses saute ici aux yeux. En dépit de leurs prétentions réalistes, ces artistes et ces littérateurs ne voient pas que leur conception exclusivement esthétique et optimiste de la vie jure avec la complexité de l'existence et de la nature humaine, avec le mélange de tendances bonnes et mauvaises, d'émotions douloureuses et joyeuses qui se partagent et se disputent l'humanité. Nietzsche a reproché aux modernes le manque de sens tragique et il faut reconnaître que l'intelligence de ce reproche aurait pu amener nos contemporains à une vue plus exacte des choses. S'ils avaient mieux étudié l'homme vivant, comme l'a fait Förster, ils auraient compris que la culture exclusivement esthétique déséquilibre et déforme les hommes, en fait des raffinés égoïstes [2]). Ils auraient aussi compris — vérité capitale — que, si l'art n'a pas pour fin la moralisation, il ne peut cependant, à peine de devenir un élément néfaste, faire abstraction des lois morales qui s'imposent à la conduite humaine, à plus forte raison se mettre en conflit avec elles.

1) *Jugendlehre*, S. 557. Ces idées de Foerster sur Nietzsche sont au fond les mêmes que celles que développe son ami Robert Saitschick dans son beau livre *Quid est Veritas? Ein Buch über die Probleme der Daseins*. Berlin, Hoffmann, 1907, S. 57-90.

2) *Schule und Charakter*, S. 27.

D'ailleurs l'histoire atteste qu'à toutes les époques de haut développement, l'art met en œuvre quelques grandes idées morales, tandis que les époques de décadence se distinguent par la séparation de l'art d'avec la moralité. La personnalité même de l'artiste doit réaliser cette union des facultés esthétiques et des préoccupations morales. Le véritable artiste n'est pas un déséquilibré dépourvu de toute aspiration autre que les aspirations esthétiques, mais un homme complet et pondéré.

Sans doute, il n'est pas un prédicateur de morale, mais, voyant la vie dans son ensemble et d'un regard qui va au fond des choses, il est le grand interprète des réalités spirituelles qui sont le fondement de notre existence, et dont la morale est la cristallisation [1]).

Les origines intellectuelles de Förster ont baigné, en même temps que dans le Nietzschéisme, dans le naturalisme. Mais Förster n'a pu penser longtemps sans s'apercevoir, avec d'autres penseurs d'élite [2]), de l'étroitesse du cadre dans lequel le naturalisme veut emprisonner la conception de la vie et la notion de la science. Le naturalisme comme le nietzschéisme ont erré, par méconnaissance de la réalité. Nous reviendrons sur ce point plus loin. Ici nous voulons faire remarquer que Förster a poursuivi le naturalisme jusque sur son domaine propre, le domaine de la technique.

Sans aucun doute les progrès techniques sont un des grands titres de gloire de notre époque, et l'essor des sciences naturelles a été pour beaucoup dans ces progrès. Il est incontestable aussi que la technique occupe une place énorme dans la civilisation actuelle et qu'elle aura une influence très importante dans les destinées futures des nations et de la race humaine tout entière. Mais par le fait même qu'il concentrait toute l'attention et tous les efforts sur la technique, qu'il prétendait y voir l'unique levier du progrès général, le naturalisme a contribué à mettre en vive lumière la portée forcément restreinte des développements de la technique, comme aussi les graves inconvénients qu'ils entraînent lorsqu'ils sont l'objet essentiel ou prépondérant de l'activité humaine. Il arrive alors que l'homme s'asservit entièrement à la nature extérieure, que les richesses dont cette nature l'approvisionne plus abondamment multiplient et raffinent ses appétits égoïstes jamais assouvis. Esclavage fatal et déplorable, dont une culture morale plus intense aurait seule pu préserver [3]). C'est l'histoire de Prométhée qui se répète.

1) *Schule und Charakter*, S. 21-39; *Jugendlehre*, S. 71-77; *Lebensführung*, S.
2) Brunetière, Rudolf Eucken, Kidd, etc.
3) J. Payot fait la même remarque : « Dans notre siècle, nous avons porté tous

Prométhée a été rivé au rocher pour avoir dérobé le feu du ciel, malgré la défense du dieu ; l'homme moderne a sacrifié sa vie morale à la science du monde extérieur et le dominateur de la nature s'est fait son esclave. De la disproportion flagrante entre la science et la conscience de nos contemporains, entre leur puissance technique et leur débilité morale dérivent comme d'une cause principale les phénomènes pathologiques et la crise sociale.

A cette considération joignez-en une seconde.

Robert Owen et Macaulay ont parlé de l'immense signification technique de la « machine des machines » qu'est l'homme. Une sociologie impartiale ne peut que confirmer cette manière de voir. Le progrès technique est un produit du développement social lequel n'est possible que par la collaboration pacifique des peuples et des races, par le respect des idées de justice et de responsabilité, par la généralisation des sentiments d'union et de dévouement. L'œuvre d'éducation morale accomplie pendant des siècles dans le monde chrétien est à la base du merveilleux épanouissement technique auquel nous assistons [1]).

Ainsi le naturalisme, poursuivi sur son terrain propre, est forcé de reconnaître dans la culture éthique le fondement de la vie humaine complète et de la civilisation bien entendue, et la condition même du progrès technique [2]).

Förster n'est pas moins heureux dans sa réaction contre la conception socialiste.

Plus que personne il admet que le point de vue social n'occupe pas encore la place qui lui revient. Personnellement, il s'est voué pendant plusieurs années à l'œuvre de la régénération sociale et s'en est fait l'apôtre dans tous ses ouvrages. Mais, avec Rudolf Eucken [3]), il s'élève contre l'aveuglement de ceux qui ne savent ou ne veulent pas voir que l'individu a toujours été et sera toujours le principe, l'élément essentiel, le générateur de toute vie collective ; exagération opposée à l'excès individualiste, mais non moins fausse.

nos efforts sur la conquête du monde extérieur. Nous n'avons fait ainsi que doubler nos convoitises, qu'exaspérer nos désirs, et, en définitive, nous sommes plus inquiets, plus troublés qu'auparavant. C'est que ces conquêtes extérieures ont détourné notre attention des améliorations intérieures. Nous avons laissé de côté l'œuvre essentielle, l'éduction de la volonté. » (*L'Education de la volonté*. Paris, Alcan, 1909, p. 269).

1) *Technik und Ethik*. Leipzig, Félix, 1905, S. 17.

2) *Jugendlehre*. Einleitung, 1-10 ; *Lebensführung*, S. 286-293.

3) Rudolf Eucken, *Der Sinn und Wert des Lebens*, 2te Aufl. Leipzig, Quelle u. Meyer, S. 36 ; Förster traite ces questions dans : *Christentum und Klassenkampf*.

A mesure que les études sociologiques deviendront plus objectives et plus complètes, elles démontreront mieux que l'individualité est active et non seulement passive. « La vie sociale, dit Förster, est conditionnée par la vie personnelle » [1]).

L'erreur principielle du socialisme se traduit dans son programme de réformes. Logiquement il est amené à ne voir de remèdes aux maux dont nous souffrons que dans et par l'organisation sociale. En cela, il s'inspire directement des idées de Rousseau. Tous les grands réformateurs, au contraire, ont proclamé que les maux de la société ont leurs racines les plus profondes dans les vices des individus, de sorte, que la rénovation sociale n'est possible que par le renouvellement individuel [2]). On peut défendre cette vérité tout en promouvant l'étude de l'économie sociale, la création des œuvres et le perfectionnement de la législation sociale, à condition de se souvenir toujours, que ces remèdes sont des remèdes externes, capables de modifier la périphérie et l'aspect, mais impuissants à guérir, si en même temps ne s'accomplit pas une transformation de la conscience, de la volonté, de la vie spirituelle. Le christianisme a bien discerné que là était le cœur de la question sociale. Aussi est-ce en travaillant les consciences individuelles qu'il a été l'agent du plus grand changement qui se soit produit dans les sociétés humaines. Voyez-le à son avènement au sein de la civilisation dépravée de la Rome impériale ; il ne parle ni d'organiser les esclaves, ni d'édicter une législation sociale. Il élève une croix et va répétant la parole : « Il est mort pour nous ». Peu à peu une société nouvelle se forme, composée d'individualités fortes, pures, dévouées, faite de justice et d'amour.

La question sociale actuelle ne se résoudra que si l'on se décide à recourir résolument au christianisme pour lutter contre l'égoïsme, l'orgueil, la soif de l'or et des jouissances [3]). C'est bien la pensée de Förster lorsqu'il écrit : « Puissiez-vous vous convaincre que la question sociale est résolue dans le Christ vivant et non dans les

1) *Ouv. cité*, S. 20.

2) Förster écrit : « Je mehr unsere Kultur vom Abstrakten zum Konkreten, von der Gesellschaft zum Menschen zurückkehren wird, um so mehr wird man erkennen, in wie hohem Grade alle Fragen der sozialn Genesung letzten Endes Fragen der Erziehung sind. Und zwar nicht nur wegen der *persönlichen* Bedingungen alles sozialen Fortschrittes, der in der Luft steht ohne das Fundament der Charakters — sondern auch weil schon die auswendige Reform durchaus auf jene wahrhaft reformatorische Energie angewiesen ist, wie sie allein aus der inwendigsten Befreiung des Menschen von der Eigensucht kommt. Auf der Beseelung des Individuums ruht alle Beseelung des Ganzen. » (Vorwort, S. 6).

3) *Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage*, *ouv. cité*, S. 9-52.

écrits de Karl Marx, et qu'un père spirituel, qui interprète la réponse du Christ dans toute sa profondeur, a plus fait par là pour la renaissance et l'orientation du processus social que par toute propagande sociale ou politique directe [1]). Il fait sienne la parole de Gladstone : « Ce qui est moralement faux ne peut pas être vrai sur le terrain politique », car les énergies supérieures de l'âme sont aussi les sources véritables du bien-être politique [2]) ».

Une telle attitude est radicalement opposée à la politique moderne qui a rompu avec les principes éthico-religieux de la vie. Elle est aussi absolument hostile à la socialdémocratie. Celle-ci part du matérialisme historique pour aboutir à un programme de lutte des classes. Förster partage les idées de Benjamin Kidd sur l'évolution de la démocratie : « comme tous les mouvements sociaux qui l'ont précédée, la démocratie est un produit direct du changement du caractère, de l'approfondissement et de l'affirmation des sentiments altruistes, bref du même système éthique qui, autrefois, a aboli l'esclavage et la féodalité. Dix-neuf siècles de christianisme ont saturé notre vie, ont rempli notre atmosphère psychologique et ont pénétré toute la vie sociale... La cause du peuple n'a pas été gagnée dans la rue, mais dans les cœurs de l'aristocratie. Toute la législation sociale a été une série de concessions sollicitées et obtenues par la partie qui, par sa position, était indubitablement et essentiellement la plus faible [3]) ». La lutte des classes préconisée par le socialisme comme moyen de réorganisation est donc en contradiction avec l'essence du processus qu'il veut promouvoir. C'est-là une erreur capitale du socialisme. Il vise à faire la guerre alors qu'il devrait bien plutôt se préoccuper d'éducation, surtout d'éducation morale [4]). Une démocratie n'est en effet possible que sur un fonde-

1) *Ibid.*, S. 51. « Alles wahrhaft staaterhaltende Handeln, alle soziale Rüchsicht im Kleinen und im Groszen, in der Oeffentlickeit und im Privatleben, alles Verantwortlichkeitsgefühl, aller Opfersinn, kurz alle kooperativen Tugenden ruhen auf der tieferen Läuterung des Menschen von der Selbstsucht, auf der Bändiging seiner Leidenschaften, auf der Verfeinerung seines persönlichen Gewissens. » (*Autorität und Freiheit*, S. 107).

2) *Christentum und Klassenkampf*, S. 108.

3) Voir notre étude sur Benjamin Kidd (Revue Néo-Scolastique de philosophie, août 1910, p. 397).

4) *Christentum und Klassenkampf*, S. 110. Förster écrit : « Die ganze abstrakte und mechanische Lebensanschauung der Sozialdemokratie, ihre menschenfeindliche Sprache bei allem Menschenkult der Programme, hat zweifellos unvergleichlich mehr Stillstand und Auflösung in die grossen Arbeiterheere der Neuzeit gebracht als wirklich schöpferische soziale Kräfte. Was die Arbeiterbewegung erreicht hat, das hat sie *trotz* des Marxistischen Elementes erreicht. Unter vier Augen werden das die Veteranen der groszen Gewerkschaften gerne zugeben. » (*Ibid.*, S. 49).

ment éthique [1]). Aussi le mouvement ouvrier, pour être utile, doit-il devenir un mouvement principalement moral et religieux [2]).

Nous avons dit plus haut que la morale naturaliste et la morale socialiste se donnaient pour *morale scientifique* en opposition à la morale traditionnelle. Qu'a pensé Förster de cette prétention ?

Certes, il y a une morale scientifique, en ce sens qu'il existe un département du savoir spécialement consacré à la détermination des fondements rationnels des règles morales que la religion consacre, ainsi qu'à la recherche et à l'examen des faits moraux. Mais, dans le langage du jour, morale scientifique s'entend d'ordinaire d'une morale absolument étrangère à toute considération religieuse et même uniquement fondée sur l'observation sociologique, d'une morale dont l'absolu est banni et dont le relativisme est pour ainsi dire le *leitmotiv*.

De la variété des conceptions morales dans le temps et dans l'espace on conclut qu'une morale absolue est insoutenable. Cette variété ne peut être contestée, mais on n'en peut conclure que la difficulté soit de découvrir et de fixer les lois morales soit de les pratiquer. Obligé de peiner en tous autres domaines d'activité, pourquoi l'homme serait-il ici affranchi du labeur ardu qui ailleurs lui est imposé ? Il n'a pas découvert sans difficulté le cours des astres, pourquoi l'influence des actes humains sur l'individu et sur la société lui serait-elle apparue clairement au premier coup d'œil ? Pourquoi l'expérience séculaire et l'intervention des hautes personnalités de l'histoire n'auraient-elles pas ici leur importance ? Mais qu'une éthique absolue existe, c'est ce qui se démontre aisément soit du point de vue individuel, soit du point de vue social.

Il n'est pas concevable que l'amour des ennemis et la vengeance, l'élimination des faibles et la protection des malheureux, soient choses indifférentes pour le maintien et le progrès de la société. L'insubordination, la violence, la cruauté peuvent bien momentanément apparaître comme révélatrices d'énergie, mais dans leurs conséquences finales ce sont des forces destructrices et des agents de désagrégation. Par contre, la maîtrise de soi, l'honnêteté et la sincérité, la justice et l'amour, l'humilité et la magnanimité seront toujours des éléments de sociabilité, des facteurs de civilisation.

Si l'on envisage la moralité sous l'angle individuel, il en va de même. Toutes les tendances, toutes les intentions, tous les actes qui sont de nature à assurer la domination des parties supérieures de

1) *Ibid.*, S. 129.
2) *Ibid.*, S. 131.

notre être sur ses mobiles inférieurs, à asseoir notre personnalité libre dans l'ordre et dans la paix intérieure doivent être jugés dignes d'approbation et d'encouragement.

Qu'on pousse plus à fond et l'on constatera que la moralité individuelle est le germe dont la moralité sociale n'est qu'une efflorescence. Morale individuelle et morale sociale sont deux domaines, non pas coordonnés, mais subordonnés l'un à l'autre. Avant tout la loi morale a pour objet la formation et l'affranchissement de la personnalité, le « salut de l'âme », ainsi que Socrate l'a défendu contre les sophistes, ainsi que l'ont proclamé toutes les religions, particulièrement la religion chrétienne. La signification que présente la loi morale pour le bien social est réelle, mais secondaire [1]).

A la morale prétendûment scientifique, Förster reproche d'être antiscientifique. La méthode d'observation ou méthode inductive qu'elle veut employer à l'exclusion de toute autre est impuissante à atteindre au cœur des faits et par suite à fonder les principes mêmes de la morale. Cette méthode peut bien nous faire suivre les conséquences physiologiques, voire psychologiques et sociologiques de la conduite humaine, mais elle est incapable d'en apprécier les effets individuels et sociaux dans leur ensemble et dans leur dernière profondeur. Heureusement pour elle, l'éthique moderne travaille encore souvent, inconsciemment, sous l'influence de la tradition et sous l'empire des convictions qui se sont élaborées au cours des siècles de christianisme. Nietzsche a bien remarqué que la philosophie morale moderne est la plupart du temps une expression académique des impératifs traditionnels : « une forme scientifique de la bonne foi en la morale courante ». Prenons deux exemples concrets : essayez d'asseoir sur l'observation sociologique le principe de l'inviolabilité de la vie individuelle ; vous démontrerez bien qu'une société où l'on s'entre-tue est condamnée à se dissoudre, mais l'éthique autonome (Ostwald, Haeckel, Forel, etc.) n'en prôneront pas moins l'élimination des anormaux, des faibles, des incurables ! De même, les attaques contre la monogamie (Ellen Key, Forel, Ehrenfells, etc.) [2]) prouvent que les problèmes de la morale sexuelle ne se résolvent pas par la seule observation. Ainsi l'on en arrivera à sacrifier la monogamie à la satisfaction de certains appétits et la vie individuelle à l'épanouissement de certains égoïsmes et l'on trouvera toujours des sophismes basés sur des observations

1) *Lebensführung* : Gibt es eine absolute Moral? S. 5-18.

2) Voir l'exposé et la critique des théories antimonogamiques dans : *Sexualethik und Sexualpädagogik*, 3te Aufl. Kempten, Kösel, S. 25-137.

pour justifier les théories les plus monstrueuses. Lorsque les facultés supérieures ont été éclairées et épurées par la religion, lorsque sous la bienfaisante influence de la religion, l'homme a appris à discerner la valeur véritable de ses actes et à vivre pour le salut de son âme, lorsque la connaissance approfondie de soi-même et l'expérience sont venues se joindre aux enseignements de la religion pour concentrer toute l'attention et toutes les énergies sur l'essentiel de la vie, alors l'on peut dire que le sens moral est formé et l'on peut avoir confiance. Considérez les grands moralistes qui se sont inspirés du christianisme ; toujours en contact avec le Christ, ils ne perdent jamais de vue la réalité. Retourner au Christ, encore une fois, c'est retourner à la vie ! [1]).

Mais Förster va plus loin dans sa critique de la morale prétendûment scientifique. C'est que, si celle-ci se trompe dans la question du discernement des lois morales, elle se trompe bien plus encore lorsqu'il s'agit du principe moteur de l'activité morale. Elle se trompe parce qu'elle perd de vue que la justification intellectuelle de la morale et son caractère impératif sont choses absolument distinctes. Voilà ce que Förster a rappelé dans toutes ses œuvres [2]) ; ce qu'il a fortement marqué dans un article qui a eu du retentissement en Allemagne. « L'indispensabilité pédagogique du fondement religieux de la morale » [3]). « Ce qui intéresse et satisfait éminemment l'intelligence, écrit-il, peut énerver, voire même étouffer ou du moins laisser intactes les facultés émotives qui sont les ressorts de la volonté. Ainsi, par exemple, un exposé très intéressant et très fouillé du sacrifice et de la maîtrise de soi, envisagés comme besoins sociaux, peut cependant être entièrement incapable de suggérer à l'homme la résolution et l'énergie nécessaires à la maîtrise de soi la plus infime et encore moins lui donner la force d'endurer le chagrin, la méconnaissance et l'indigence ou même de regarder la mort en face pour suivre les devoirs de sa conscience » [4]). Fonder intellectuellement la morale c'est ramener ses lois à leurs motifs, en réduisant ceux-ci à leur plus simple expression, à leur fonds essentiel. Quant aux mobiles volontaires de l'activité morale, ils s'alimentent aux

1) *Autorität und Freiheit.* Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Kempten, Kösel, 1910, S. 23-24.

2) Dans la 1re édition de *Jugendlehre* (1904), il écrit déjà : « Gerade die pädagogische Praxis hat bei mir die Ueberzeugung von der unvergänglichen ethischen und pädagogischen Bedeutung der Religion aufs höchste verstärkt (S. VIII).

3) *Die pädagogische Unentbehrlichkeit der religiösen Moralbegründung.* Hochland, Monatschrift für alle Gebiete des Wissens. Kempten, Kösel, 1. Oktober 1908, S. 30-43.

4) Art. cité, S. 31.

sources les plus profondes de la vie spirituelle, ils trouvent leur énergie dans les aspirations intimes de l'âme à vaincre ses penchants bas ou égoïstes, dans les espérances d'outre-tombe. Ces sources, ces aspirations, ces espérances, la religion seule avec ses dogmes, ses leçons, ses exemples, ses symboles, ses paraboles, sa discipline, est capable de les entretenir et de les enrichir sans cesse [1]). Faire abstraction de ce point de vue, c'est agir comme un fiancé qui se préparerait au mariage en lisant la « Metaphysik des Geschlechtstriebes » de Schopenhauer et apprendrait là que les sentiments d'amour et les émotions sexuelles ne sont que des appâts dont la nature se sert pour imposer aux individus le soin des intérêts de l'espèce. M. Balfour part des mêmes considérations dans son ouvrage célèbre « The foundation of Belief » pour montrer l'insuffisance de l'éthique naturaliste. « Kant, dit-il, compare la loi morale au ciel étoilé ; le matérialisme serait conséquent s'il le comparait aux ailes de défense sur le dos du hanneton. Mais comment cette conception de l'éthique conservera-t-elle sa sublimité dans les cœurs de ceux qui en connaissent la généalogie dans tous les détails ? Si, d'une part, on nous parle de la majesté du devoir ; et que, d'autre part, on nous dit que ces sentiments et ces convictions ne sont que des modalités spéciales, des stratagèmes ordinaires par lesquels la nature insère dans l'organisme la garantie de la conservation de l'espèce, alors pour une grande partie l'influence de l'enseignement doit nécessairement s'évanouir. »

Appliquez-les à l'étude de l'éthique telle que Spencer et Comte l'ont comprise. On ne peut concevoir un système moral plus fouillé sous tous rapports que celui de Spencer. Mais en dépit des connaissances scientifiques sur lesquelles il assied nos devoirs moraux, en dépit des clartés dont il baigne les motifs de notre conduite, on a l'impression, quand on l'a lu, que le sentiment du devoir est plutôt énervé que fortifié. Ainsi, pour prendre un exemple précis, l'histoire détaillée de nos manières d'être à l'endroit du prochain est impuissante à assurer le triomphe de l'altruisme sur l'égoïsme si on néglige de faire intervenir les inspirations religieuses du dévouement [2]).

1) « Es war eine der ersten und stets aufs neue bestätigten Erfahrungen des Verfassers in seinem Verkehr mit der Jugend, speziell auch in seinen ethischen Jugendkursen in Zürich, dasz eine Anforderung an Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung erst in dem Augenblick mit innerster Anteilnahme aufgenommen wurde, wenn es gelang, diese Forderung in der Sprache der persönlichen Krafterhöhung zu übersetzen, ihre lebensteigernde Tendenz unmittelbar einleuchtend zu machen. Von dieser Erfahrung aus muss der Pädagoge, wenn er überhaupt Schlüsse zu ziehen vermag, unausweichlich zur religiösen Erziehung zurückkommen. » (S. 32).

2) Art. cité, S. 33-34.

Ce que nous disons de l'éthique naturaliste, il faut le dire de l'éthique sociologique. Celle-ci a eu beau nous faire suivre les conséquences de nos actes dans l'organisme social, elle n'a pas pour cela fourni un point d'appui à notre activité morale. « La reconnaissance à l'endroit de l'humanité », « le culte de l'humanité » ne sauraient nous amener à réprimer nos appétits individuels. Si le passé nous a légué des conquêtes, il nous a aussi légué des charges ; il a travaillé pour lui-même ; il nous appartient de poursuivre nos intérêts propres. La considération du prochain à elle seule ne peut nous conduire rationnellement à sacrifier nos penchants égoïstes. La perspective d'une fin supérieure, que la religion nous ouvre, est nécessaire pour fournir une raison suffisante à ce sacrifice. D'ailleurs, sous d'autres rapports encore, quelle vanité que « le culte de l'humanité ! » Quand on envisage le monde comme l'envisagent ceux qui prônent ce culte, qu'est-ce que l'histoire de l'humanité sinon un épisode plus ou moins long de l'évolution d'une des planètes les moins importantes, une bulle d'écume éphémère sur l'océan ? Alors que la science moderne de la nature a réduit aux proportions d'un phénomène insignifiant la vie terrestre de l'homme, où celui-ci trouverait-il la force de dompter les passions qui s'agitent en lui, petit être perdu au milieu d'un univers incommensurable dominé par des lois d'airain, s'il ne la trouve pas dans une destinée éternelle qui le relie par-dessus cet univers à un monde supérieur [1] ?

L'expérience personnelle de Förster vient avantageusement consolider ses considérations objectives. « Le fondement concret de l'éthique au point de vue sociologique et positif, écrit-il, a su éveiller mon intérêt à tel point que, durant plusieurs années, j'en ai suivi le mouvement, que j'ai tâché d'approfondir point par point les vues générales de Comte et de Spencer, et que j'ai exposé en plusieurs cours la fonction biologique et sociale des énergies morales. A mesure que je me suis adonné à cette tâche, j'ai senti de plus en plus l'illusion s'emparer de moi, relativement à l'idéal et au devoir moral, et j'ai vu le besoin de chercher des inspirations plus profondes que celles que la conception scientifique est à même de nous procurer. J'ai remarqué que ceux qui croyaient à la morale scientifique en tant qu'elle doit supplanter l'éthique religieuse, ou bien n'avaient pas trouvé le temps de vivre cette conception dans toutes ses conséquences, ou bien vivaient encore inconsciemment de toute

1) Art. cité, S. 88.

l'inspiration et de toute l'onction dont leur éducation religieuse avait su envelopper leur idéal moral » [1]).

Tout ce que nous avons dit marque nettement la position prise par Förster, à l'encontre des théories morales contemporaines, dans le camp de l'éthique traditionnelle. Ce n'est pas à dire qu'il ne leur emprunte rien. Nietzsche représente à ses yeux l'aboutissement suprême de l'esprit critique moderne, le type intégral de l'individualiste. Cependant Förster fera son profit des éloges que Nietzsche imbu d'esprit aristocratique et réfractaire aux tendances égalitaires, adresse à l'Eglise pour avoir mis en honneur le concept de la hiérarchie des âmes. Förster se servira de cette idée pour montrer la nécessité de l'autorité en morale. Quant au naturalisme, Förster est convaincu que les méthodes d'investigation positive et inductive dont il s'est fait un titre de gloire, ont désormais droit de cité en morale comme ailleurs. Enfin, il admet que le point de vue sociologique doit féconder nos recherches ; les études sociales ont fait toucher du doigt à Förster l'importance de l'éducation morale pour la rénovation de la société [2]).

Au fond, la conscience morale contemporaine est individualiste. Förster entreprendra de démontrer que la logique de sa position l'accule à la reconnaissance de l'autorité religieuse en morale. C'est ce que nous verrons dans la suite de cette étude, et c'est cela que Förster appelle le vrai « problème critique de la morale » [3]).

Dr Frans De Hovre.

(*à suivre*).

1) Art. cité, S. 32. Förster confirme encore ses vues par les effets de l'éducation laïque sur les générations actuelles et par la « psychologie de la formation du caractère ». Et il conclut : « Nur wer durch die totenerweckende Sprache der Religion von früh an seine geistige Bestimmung kennen gelernt hat, wer dazu erzogen wurde, aus tiefem Verlangen nach wahrer Stärke das Kreuz Christi zu lieben, wem das Kreuz das Heroische im eigenen Innern geweckt und gesammelt hat, der hat sozusagen den Ernst und die Grösse des Horizontes, um im kleinen mit Konsequenz überwinden zu können — darauf aber beruht alle Charakterbildung. » — (S. 43).

2) « Gerade diese Studien und Erfahrungen haben entscheidend dazu beigetragen meine weitere Lebensarbeit in erster Linie der Erziehungsfrage zuzuwenden. » (*Christentum und Klassenkampf*. Vorwort).

3) Dans l'acception commune, le problème critique de la morale se dit du problème critique, posé par Kant, appliqué à la connaissance morale (Voir Bruno Bauch, *Kritische Ethik* dans son article : *Die Ethik* in Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Heidelberg, Winter, 1905).

V.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

Publications nouvelles. — Le Dr Charles Sentroul, professeur à Saô Paulo (Brésil), vient de publier : *Kant und Aristoteles. Ins Deutsche übertragen* von Ludwig Heinrichs (Kempten u. München, Jos. Kösel, 1911).

C'est une édition complétée de l'étude couronnée par la Kantgesellschaft en 1906. Nous avons rendu compte de la dissertation doctorale que l'auteur a présentée sous le titre : *L'objet de la Métaphysique selon Kant et Aristote*, et nous avons dit alors tout le bien que nous pensons de ce magnifique travail, une des meilleures thèses doctorales que l'Institut de Philosophie ait suscitées. Le voici sous une livrée nouvelle, avec des développements qui mettent en relief les idées organiques. L'auteur explique, dans une préface spécialement écrite pour cette édition allemande, qu'il ne plaide ni pour ni contre Kant, qu'il expose. Et c'est l'objectivité même de cet exposé qui a valu à l'auteur les beaux éloges du jury chargé de juger le concours. Toutefois, comme il en avertit le lecteur, il y a des tendances dans son livre, et il ne cache pas ses sympathies pour le système critériologique d'Aristote. Le conflit du phénomène et du noumène, du monde sensible et du monde intelligible, des connaissances spéculatives et des principes de l'ordre moral, mène le kantisme aux abîmes. Aristote a su concilier l'objectivité de la connaissance avec les limites que lui impose le fonctionnement de l'esprit. Le Dr Sentroul possède une connaissance approfondie de Kant et d'Aristote ; les lecteurs de la Revue Néo-Scolastique ont pu se rendre compte de sa compétence dans toutes les questions qui touchent à l'étude de la vérité. Nous le félicitons sincèrement du nouvel ouvrage qu'il vient de publier.

— M. Gentile insère dans la Critica du 20 novembre dernier, une étude sur *La filosofia in Italia dopo il 1850. V. I neotomisti.* Notre excellent collaborateur, M. le Dr Pelzer (Rome), en rendra compte prochainement.

— Viennent de paraître dans la collection « Grosse Denker. Eine

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen », publiée sous la direction du Dr V. Aster, deux monographies du professeur Baumgartner, de Breslau, consacrées respectivement à *Augustinus* (35 pp.) et *Thomas von Aquin* (34 pp.) Nous reviendrons sur ces deux études, dues à la plume d'un des historiens autorisés de la philosophie médiévale. M. le prof. Grabmann, un autre maître bien connu par ses travaux récents, annonce chez Kösel (Kempten) pour 1912 : *Thomas von Aquino. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt.* Les monographies sur les grands docteurs du moyen âge philosophique se multiplient, et nous nous en félicitons.

Au cours de 1911, l'*Ontologia* de Frick a paru en 4e édit., la *Theologia naturalis* de Boedder en 3e édit., la *Philosophia moralis* de Cathrein en 7e édit. (chez Herder, Fribourg). Ces trois volumes appartiennent au *Cursus Philosophicus* publié par les Jésuites de Stonyhurst et de Fauquemont. Signalons aussi les *Elementa philosophiae arisiotelico-thomisticae* de J. Gredt, dont le second volume *(Metaphysica, Ethica)* paraît en 2e édit. (Herder, 1912).

Le P. Hugon publie une nouvelle partie de son *Cursus philosophiae thomisticae*, la *Metaphysica* (Paris, Lethielleux, 1911, 3 vol.).

M. Reinstadler publie une nouvelle édition de ses *Elementa philosophiae scholasticae*, inspirés du cours de Louvain.

Le P. del Prado insère un traité de métaphysique dans son *de Veritate fundamentali philosophiae christianae* (Fribourg, 1911).

— La Revue Néo-Scolastique de novembre 1899 (p. 446), a consacré une analyse au beau livre de M. Piat, *La Destinée de l'homme.* L'ouvrage paraît en deuxième édition (Paris, Alcan), et loin d'avoir vieilli, il s'est fait comme un regain d'actualité. « Je défendais dans ma première édition, écrit l'auteur, l'originalité des faits de conscience, l'irréductibilité de la pensée au mouvement et son essentielle simplicité ; j'y soutenais, à l'encontre des physiologues, que le moi est un, qu'il est identique, qu'il est actif de sa nature et qu'il se révèle immédiatement à nous dans chacun des modes de la perception. Aujourd'hui, ces vues, alors si généralement abandonnées, ont repris le dessus dans la lutte. William James, Josiah Royce, Henri Bergson, Aug. Sabatier, et nombre d'autres leaders s'accordent à les maintenir, bien que sous des formes différentes. Et leur initiative a déterminé une orientation nouvelle dans l'étude de la vie mentale. On accepte à nouveau les principales données de la vieille psychologie ; c'est de là que l'on part pour édifier le reste » (p. v).

Voilà des paroles faites pour nous réjouir.

— Vient de paraître, revue et mise à jour, la 4e édition de notre *Histoire de la Philosophie médiévale* (Louvain, Institut de Philosophie, et Alcan, Paris).

Habent sua fata libelli. — Depuis Victor Cousin, que son éclectisme conduisit à étudier, un des premiers, les manuscrits du moyen âge philosophique, on désespérait de retrouver les *Glossulae super Porphyrium* de Pierre Abélard. M. Ravaisson les avait rencontrés et même utilisés, mais dans la suite il fut incapable de se souvenir en quel endroit il avait consulté le précieux manuscrit, et ni lui, ni Victor Cousin qui publia les *Petri Abaelardi opera* ne purent en retrouver le texte. On tient ces détails de Hauréau, qui lui aussi appartenait à cette première génération de médiévistes et qui les conta en 1894 à M. Baeumker de Strasbourg. Or, voici que M. Geyer de Bonn a mis la main sur le *Codex* décrit par Ravaisson dans la bibliothèque de Lunel en France, et il se propose de l'éditer dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters de M. Baeumker. Et, comme un bonheur ne vient jamais seul, M. Grabmann d'Eichstatt découvrit vers le même temps dans un *Codex* de l'Ambrosienne à Milan, deux gloses sur Porphyre qui présentent de singulières ressemblances avec le texte de Lunel. M. Geyer tirera tout cela au clair. La trouvaille est importante pour fixer la théorie d'Abélard sur les universaux. Mais nous doutons qu'elle contribue à grandir la personnalité philosophique du fougueux dialecticien. Sa théorie des *sermones* renchérit à peine sur la théorie de Roscelin, et ne livre pas la solution définitive (v. notre *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édit., 1912, pp. 224 et suiv.).

Le latin de saint Thomas. — Très justes ces réflexions que fait valoir M. Hedde pour décider les professeurs de philosophie à ne pas écarter des programmes les textes de saint Thomas, sous prétexte que la langue qu'il écrivait n'est pas le bon latin. Après avoir montré que le préjugé vient de la Renaissance, que le latin scolastique fut, au moyen âge, une langue vivante qui continua d'évoluer, il conclut que le latin de saint Thomas est clair et concis. « Pour comprendre cette union de deux qualités si souvent contraires, il faut remarquer que la clarté de saint Thomas ne provient pas de l'accumulation des mots, mais de leur heureux choix. Il ne procède pas par juxtaposition, mais par pénétration. Il ne fait pas le tour des choses, comme les esprits superficiels, il en cherche le fond. Une fois qu'il en a saisi l'essence lumineuse, il peut être clair, tout en restant concis. Il évite toutes les contra-

dictions verbales de l'écrivain prolixe, et les faux jours et les interférences causés par les images multiples, et la fatigue engendrée par une pensée qui semble mettre sa coquetterie à se montrer sans cesse et à ne se livrer jamais. » « Mais si le Maître ne poursuit jamais l'artifice du style, ni l'image, ni la fleur qui seraient au détriment de l'idée, il ne néglige nullement la beauté qui résulte de l'élévation de la pensée et de la netteté de l'exposition. Il possède un art qui n'est nullement verbal, mais d'ordre supérieur, qui consiste à exposer sobrement, clairement, brièvement, avec ordre, une question difficile pour aboutir à une formule lapidaire. définitive ; à utiliser chaque terme avec son sens plein et formel ; à éliminer toute expression qui changerait inutilement la phrase, sans rien ajouter à sa portée ; à choisir toujours l'image la mieux adaptée pour éclaircir la réalité suprasensible qu'il s'efforce de manifester. Tout cela est un art, et en notre siècle scientifique et pratique, assoiffé de réalisation, de précision et de clarté, qui pourrait contester qu'un tel art ne doive être enseigné à la jeunesse contemporaine » ? *(L'Université catholique*, déc. 1911, pp. 460-468).

Nomination. — Nous offrons toutes nos félicitations à M. Francis Aveling, docteur de l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain, nommé « lecturer » de psychologie à l'University College de Londres et associé à MM. Spearman et Flügel dans la direction du laboratoire de psychologie expérimentale.

Vers Duns Scot. — Les Etudes Franciscaines (janv. 1912) appellent l'attention sur une série de travaux tendant à la diffusion et à la défense des idées de Duns Scot. Nous avons signalé ces travaux en août 1911 (Revue Néo-Scolastique, 1911, p. 430). Pour notre part, nous applaudissons à ce renouveau. La néo-scolastique s'ouvre à une large discussion des idées modernes et sur plus d'une question accueille des données de philosophie contemporaine. Pourquoi se détournerait-elle des grandes systématisations de la scolastique du XIIIe siècle ? Duns Scot est un vigoureux penseur. N'y a-t-il pas un intérêt évident à rapprocher ses solutions des solutions thomistes ? Et voyez ce qui se produit ! Au fur et à mesure qu'on soumet les théories de Duns Scot à une étude critique, on voit diminuer la distance qui le sépare de Thomas d'Aquin. Sans aller jusqu'à prétendre avec Verweyen, que Duns Scot, en discutant la théorie thomiste de la liberté, combat des moulins à vent, il est incontestable que les deux grands génies du XIIIe siècle finissant s'accordent sur les principes organiques de la scolastique. C'est la

conclusion des études de Minges. Or ce sont ces principes, — éléments de la *philosophia perennis*, — que la néo-scolastique doit faire revivre, sous peine de faillir à sa mission.

Nécrologie. — Est décédé, le 17 décembre, à Bourg-la-Reine, M. l'abbé H. Gayraud, né en 1856. Avant de s'adonner à la politique, il occupa la chaire de philosophie à l'Institut Catholique de Toulouse, et publia divers ouvrages qui le rattachent au mouvement thomiste. M. Gayraud a publié : *Thomisme et Molinisme*, 1re partie, pp. 174, 1889, dont plusieurs chapitres avaient paru dans la Science catholique ; id., *Réplique au R. P. Th. de Régnon*, S. J., 1890 ; id., 2e partie, *Providence et libre arbitre selon saint Thomas d'Aquin*, 1892 ; *Saint Thomas et le Prédéterminisme*, 1895 ; *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 1896 ; *La crise de la foi*, 1901 ; *La loi devant la raison*, 1906. M. Gayraud donna aussi plusieurs articles à la Revue de philosophie.

M. De Wulf.

COMPTES RENDUS.

Th. Ruyssen, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Bordeaux, *Schopenhauer*. Un vol. in-8° de xii-396 pages (collection *Les grands Philosophes*). — Paris, Alcan, 1911.

La savante collection *Les grands philosophes*, que dirige avec tant de compétence M. Clodius Piat, vient de s'enrichir d'un nouveau volume ; nous disons s'enrichir, car l'étude que fait paraître sur *Schopenhauer*, M. Théodore Ruyssen, nous paraît excellente de tous points et comble une lacune que, pour notre part, nous avions bien souvent regrettée. Comme l'auteur lui-même le remarque (Avant-propos, p. viii), si les œuvres de Schopenhauer ne sont pas inconnues en France, il semble bien qu'elles y aient été plus lues qu'étudiées, aussi notre bibliographie schopenhauerienne est-elle des plus pauvres et pour la plupart, même dans le public lettré, le philosophe de Francfort n'est guère connu que par les grands traits de son pessimisme, quelques paradoxes sur les femmes ou quelques *Aphorismes* sur la sagesse pratique.

M. Ruyssen se propose de présenter au public français un examen général de la philosophie de Schopenhauer et, pour cela, de replacer l'œuvre à son véritable centre de perspective. C'est le philosophe surtout qu'il s'agit de faire connaître, mais ici plus encore que pour certains autres penseurs, il est impossible de séparer l'homme de l'œuvre, car « l'intérêt de la philosophie de Schopenhauer réside surtout dans la synthèse imprévue et forte qu'il a opérée d'éléments de provenances très diverses, mais cette synthèse n'apparaîtrait au lecteur que comme une construction artificielle, s'il n'apprenait comment se sont rencontrées et intimement fondues en une même pensée les influences héréditaires, les doctrines empruntées au passé et l'expérience personnelle de la vie » (Ibid., p. x).

C'est que la philosophie de Schopenhauer a par-dessus tout une portée pratique, elle veut être une détermination du prix de la vie, car c'est là de toutes les valeurs celle que l'esprit de l'homme est le moins capable de mesurer d'après un critère objectif, abstraction faite de sa nature intime et de son expérience personnelle de la douleur et de la joie.

Le tableau où l'auteur dessine le caractère de Schopenhauer est d'une psychologie fixe et très avertie et les quelques pages qu'il y consacre sont certainement de la plus haute importance pour la compréhension totale de cette œuvre en apparence déconcertante et même contradictoire.

Ce n'est point dans la vie extérieure du philosophe allemand qu'il faut chercher le secret de sa conception pessimiste du monde : à part les souffrances que lui causèrent l'égoïsme inconscient de sa mère et la lenteur avec laquelle la renommée et la gloire se décidèrent à venir à lui, on peut dire que cette vie fut plutôt fort agréable et débarrassée de tout souci contraignant. Ce n'est point non plus au genre de vie qu'il aurait embrassé qu'il faut demander raison de sa tournure d'esprit, car ce genre de vie n'est pas précisement celui d'un ascète et plus d'une fois il a su prudemment, sinon pour son honneur, du moins pour sa plus grande tranquillité, fuir les charges ou les devoirs que le patriotisme était en droit d'exiger de lui, et Kuno Fischer a pu dire avec assez de raison que le philosophe a assisté à la tragédie de la misère universelle assis dans un fauteuil extrêmement confortable.

C'est dans l'âme de Schopenhauer lui-même qu'il faut pénétrer si l'on veut comprendre quelque chose à ce caractère si énigmatique. Là nous trouvons tout ce qu'il faut pour expliquer et l'homme et l'œuvre : acuité très vive dans la perception du mal ; mélancolie naturelle, humeur chagrine ; luttes intestines entre les appels de

l'idéal entrevu et les exigences parfois bien terre à terre de la vie sensible et sentiment profond et de ces luttes et des déchéances qu'elles provoquent plus d'une fois ; puis susceptibilité, bizarrerie et emportement dans le caractère, impression triste et constante de solitude et enfin — peut-être faudrait-il dire surtout — prédominance chez lui de l'intuition sur la spéculation qui fait de sa philosophie moins une théorie qu'une vision des choses, tout cela se trouve très bien analysé et mis en lumière dans le livre de M. Ruyssen et il faut le féliciter d'avoir fort heureusement appuyé sur ce point.

Nous ne pouvons songer à entrer dans le détail de cette philosophie si complexe, il est intéressant pourtant d'en fixer les grandes lignes.

On peut avec l'auteur l'appeler « un Kantisme simplifié dans sa méthode et plus radical dans ses conclusions » (p. 187).

Le monde est ma représentation : supprimez la conscience d'un sujet et aussitôt toute représentation s'évanouit, et avec elle tout objet, c'est-à-dire le monde entier : il n'y a pas d'objet sans sujet. Mais, d'autre part, il n'y a pas de sujet sans objet, car l'objet étant par définition ce qui est donné à l'aperception d'un sujet, toute aperception étant supprimée, le sujet disparaît et s'évanouit. Schopenhauer accepte au sujet de l'espace et du temps, le point de vue de l'*Esthétique transcendantale*, mais il se sépare radicalement de Kant sur la question de l'idéalisme transcendantal et il rejette bien loin de lui la possibilité même de l'existence absolue et de la chose en soi.

Les lois de ma représentation sont les lois mêmes de ce monde, et cela découle directement de l'axiome initial : les phénomènes sont la représentation du sujet. L'ordre des représentations ne peut être que l'ordre même qui est propre à la faculté de connaître, puisque la représentation n'est telle que pour le sujet qui se représente un objet.

C'est à cette liaison subjective de la représentation que Schopenhauer donne le nom de *principe de raison suffisante* ou encore c'est dans l'organisation interne de l'esprit qu'il trouve la raison suffisante de l'ordre des phénomènes et, à la différence de Kant, ce n'est pas seulement la pensée abstraite, mais aussi l'intuition et la sensibilité qu'il prétend soumettre à cette loi fondamentale. Ce principe général peut recevoir quatre formes différentes d'après la nature des objets auxquels il s'applique et cette variété de formes est ce que le philosophe allemand a appelé « la quadruple racine du principe de raison suffisante ».

En tant que représenté le monde n'est rien de réel : il n'est que la

fonction d'un sujet et comme ce sujet lui-même n'est rien en dehors de sa fonction représentative, l'idéalisme de la théorie est poussé jusqu'à l'extrême limite et aboutit à un illusionisme universel. Le monde est réel en tant qu'il est l'objet de ma représentation ; il a donc une réalité empirique, comme s'exprime Schopenhauer à la suite de Kant, mais il est absurde de se demander ce qu'il est en soi, puisque pour lui il n'y a pas d'*en soi* et que son être tout entier est constitué par ma représentation.

Mais si l'esprit aboutit à l'illusionisme, l'esprit n'est pas le dernier mot de tout, il n'est même qu'un élément secondaire au sein de la nature ; avant l'esprit il y a la *volonté*, le vouloir vivre qui se révèle partout, qui régit tous les êtres, qui les étreint, les anime, les conduit et manifeste toute sa puissance chez l'homme. La *volonté* s'insurge contre l'illusionisme radical ; le désir de vivre entretient chez l'homme un besoin métaphysique indéracinable d'expliquer les choses, de s'expliquer lui-même et d'atteindre au réel. Si l'homme était purement un sujet connaissant, une chose qui pense, c'est-à-dire si la conscience n'avait d'autre contenu que des représentations et des concepts, il ne pourrait évidemment pénétrer la chose en soi, puisque de cette chose il n'aurait encore qu'une représentation ou un concept. Mais l'homme est un individu, il a un corps ; ce corps est l'objectivation de sa volonté. Qu'est-ce à dire ? sinon que mon corps se confond de quelque manière avec ma volonté, sinon encore, qu'en prenant conscience de ma volonté, j'entre en contact avec le corps, sinon enfin que la volonté, le vouloir vivre atteignent, ou du moins qu'il est possible d'atteindre la chose en soi ? « Tout acte véritable de la volonté du sujet est aussitôt et inévitablement un mouvement de son corps ; il ne peut réellement vouloir l'acte sans percevoir en même temps que celui-ci apparaît comme mouvement corporel. L'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états différents connus objectivement et unis par le lien de causalité ; ils ne sont pas dans un rapport de cause à effet ; mais ils sont une seule et même chose, donnée seulement de deux façons totalement différentes ; d'un côté, d'une façon tout immédiate ; de l'autre, comme une intuition offerte à l'entendement. L'action du corps n'est rien d'autre que l'acte de la volonté objectivé, c'est-à-dire entré dans l'intuition. Tout le corps n'est rien autre que la volonté objectivée, c'est-à-dire devenue représentation... La volonté est la connaissance *a priori* du corps ; le corps, la connaissance *a posteriori* de la volonté ». (*Le monde comme représentation*, etc. I, § 18. *Schopenhauers sämmtliche Werke*. Grisebach, B. I, pp. 150-152). Ainsi ce n'est point de la raison qu'il faut partir pour

connaître la nature, c'est de la volonté qui est en nous quelque chose de beaucoup plus profond et plus essentiel ; nous acquérons de la nature une espèce de connaissance ou plutôt de conscience qui n'a que faire des concepts de la science ; c'est une connaissance ineffable, irréductible à l'entendement, au moins considérée en elle-même. Car en s'objectivant la volonté se différencie, elle pose la distinction du sujet et de l'objet et cette distinction, en créant l'objet, rend possible la représentation. Mais qu'il s'agisse de représentation ou simplement de conscience ineffable, l'homme doit renoncer à savoir ce qu'est en soi cette volonté elle-même et par conséquent aussi ce que sont en soi toutes les choses dans lesquelles s'objective le vouloir fondamental : *être connu* et *être en soi* sont termes contradictoires. Le voile de Maïa reste tendu entre l'esprit et la chose en soi ; la connaissance ineffable diminue simplement l'épaisseur de ce voile et par delà ses plis incertains, laisse seulement pressentir et comme palper les proches contours de l'inaccessible absolu.

Comment se produit en ses diverses étapes cette objectivation de la volonté, il serait trop long de le présenter ici. Ce qu'il faut retenir, c'est que la volonté — volonté universelle — constitue le fond même de l'univers, le premier et le dernier mot de ce que nous pouvons concevoir sur l'ensemble des choses.

Cette volonté est essentiellement distincte de la raison, de l'intelligence ; c'est donc à partir de l'irrationnel que se construit le monde. Son irrationabilité constitue pour la volonté, son absolue liberté, car un être est libre dans la mesure où il agit en dehors de toute règle prescrite par la raison. Mais si le principe premier de l'univers est constitué par une sorte d'aveugle et irrésistible fatalité, il n'y a dans la nature aucune finalité, car finalité suppose nécessairement intelligence et raison ; le monde est donc dénué de tout sens et de toute raison d'être, il est absurde, il est irrationnel comme la volonté d'où il procède. Etant irrationnel et absurde, le monde est nécessairement mauvais ; la vie de l'homme est mauvaise, elle est absurde, cruelle, douloureuse ; elle est une angoissante agonie que prolonge et que trompe le vouloir vivre qui anime l'espèce.

Le sage est celui qui se rend compte de l'universelle illusion ; qui cesse d'aimer la vie, qui renonce aux élans passionnés du vouloir vivre et qui se renferme dans le silence serein de la résignation ; il ne se tue pas, car se suicider c'est donner la plus haute affirmation que l'on aime encore la vie, mais il se réfugie dans la contemplation de l'idée et il cherche dans les extases de l'art libérateur

un dérivatif aux souffrances que lui procure chaque jour la vue d'un monde absurde et livré aux caprices de l'aveugle Maïa.

Le lecteur lira aussi avec intérêt les chapitres si suggestifs que l'auteur consacre au *pessimisme*, à l'*art libérateur* et à la *morale* de Schopenhauer. Tout serait à citer dans cette étude consciencieuse et qui suit de très près les textes. En nous bornant à ces quelques notes nous ferons sans doute naître chez le lecteur le désir de prendre lui-même plus intime contact avec la pensée toujours intéressante, parfois même poignante, de Schopenhauer.

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

G. Rensi, *Il genio etico ed altri Saggi*. Un vol. in-8° de 388 pp. — Giuseppe Laterza e Figli, 1912.

Dans la première partie de ce livre, *Il genio etico*, l'auteur interprète la doctrine de Platon sur la vertu ; dans la seconde, *Problemi hegeliani*, il cherche à dégager de l'hégélianisme l'élément religieux qu'il peut contenir ; enfin dans *Indirizzi contemporanei della filosofia del Diritto*, il marque, à propos d'une étude sur *Del Vecchio*, *Petrone* et *Benedetto Croce*, comment l'idéalisme tend à inspirer aujourd'hui la philosophie du Droit et lui imprime une nouvelle direction.

On peut distinguer dans la théorie de Platon deux espèces ou deux degrés de la vertu : l'opinion droite et la vertu proprement dite. L'opinion droite est la règle qui dirige les hommes dans la conduite de leur vie, qui les maintient dans les limites du bon sens, réduit leurs passions à une juste mesure et établit ainsi en eux un équilibre qui est la première condition du bonheur. Cette espèce de vertu est une science, science toute individuelle et qui peut s'enseigner. C'est ce que nous explique en particulier le *Protagoras*.

L'opinion droite convient à la grande majorité des hommes qui vivent dans la médiocrité. Mais il est une autre vertu, ou plutôt la vraie vertu est bien différente et il en est bien peu qui puissent s'élever jusqu'aux sereines hauteurs où elle réside. La vertu est une science, sans doute, elle se rattache à la vie de l'esprit et l'on sait que Platon n'a jamais varié dans le rôle prépondérant qu'il fait jouer dans toute sa philosophie à l'intellectualisme. Mais cette science, nul ne possède ici-bas le talent de la communiquer aux autres et de l'enseigner ; elle ne vient ni des livres ni de la réflexion personnelle ; elle est une « qualité céleste », un don tout divin, comme une sainte fureur, une « manie », une possession, et seuls

la possèdent ceux qu'une vocation spéciale a rendus capables de s'élever au-dessus des vaines apparences où se meut l'opinion droite et de contempler dans toute sa pureté l'idée du bien. Ainsi la moralité supérieure, tout en se rattachant par un certain côté à la vie de l'esprit, la dépasse aussi, elle est une vie plus qu'une pensée, elle est une attitude de notre âme plus que le résultat de la réflexion personnelle et c'est dans ce sens que le philosophe grec faisait de la vertu une science qui ne peut s'enseigner.

Dans les deux études qu'il consacre à Hégel, M. Rensi veut montrer que le panlogisme du philosophe allemand, non seulement n'exclut pas l'idée religieuse, comme on serait tenté de le croire en voyant la manière dont certains interprètes italiens — Benedetto Croce et Giovanni Gentile ou autres — exposent cette philosophie, mais même est une religion, et l'idéalisme absolu vers lequel se concentre actuellement tout le mouvement de la pensée philosophique, contient nécessairement en lui-même une religion ; qu'il est même essentiellement une religion, car il contient une démonstration logique et irréfutable de l'existence de Dieu, de sa nature, de ses rapports avec le monde ; que la constitution d'une conception spéculative de la religion est le but suprême de la tendance fondamentale qui anime l'idéalisme absolu » (p. 235).

Ce qu'est, ce que peut être cette religion, ceux qui connaissent le panlogisme hégélien n'ont pas de peine à le concevoir ; il est certain que Dieu tient une grande place dans la pensée de Hégel et aussi dans la pensée de quelques-uns de ses disciples modernes, mais ce Dieu n'est pas le Dieu de l'humanité, Dieu personnel et transcendant ; et c'est d'ailleurs ce que déclare en termes fort clairs M. Rensi lui-même : « Le Dieu de Hégel n'a absolument aucun point de ressemblance avec le Dieu du christianisme. » (p. 218).

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

Luigi Perego, *L'idéalismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo.* Un vol. in-8° de xi-268 pp. — Modena, Formiggini, 1911.

Dans ce livre, qui certainement ne manque pas d'intérêt, M. Luigi Perego se propose de montrer comment le socialisme bien entendu peut et doit devenir une religion, la religion de l'humanité future, et il cherche, dans les théories de Fichte, une confirmation philosophique de sa manière de voir.

J'ai dit que ce livre est intéressant, certainement il provoque à la pensée ; il provoque même à la discussion, et si les limites

très étroites entre lesquelles doit nécessairement se renfermer un compte rendu comme celui-ci, n'étaient pour nous retenir, nous aimerions reprendre point par point quelques-unes au moins des affirmations de l'auteur.

Pour M. Perego, ce qui caractérise le socialisme comme forme supérieure de la religion, c'est d'abord qu'il est une doctrine de sociabilité, c'est ensuite qu'il est une doctrine de liberté ; pour ces deux raisons il est une morale à la fois et une religion et pour ces deux raisons aussi il se distingue profondément du christianisme auquel il apparaît manifestement supérieur.

Ce qui se trouve à la base de la morale et de la religion chrétiennes, c'est le dualisme de l'individu et du citoyen; la conscience, d'une part, la vie sociale et extérieure, de l'autre ; la liberté, d'un côté ; la force, de l'autre, le spirituel et le temporel. Pour le chrétien, le vrai domaine du devoir c'est la conscience, le sujet de la moralité, c'est l'individu. Le socialisme, au contraire, conçoit la réunion de ces deux éléments ; il veut réconcilier le moral et le social ; au culte de l'individu il substitue le culte plus large, plus vrai, plus moral de la cité ; à la fraternité chrétienne qui ne se déploie que dans le domaine des consciences, il substitue la vraie fraternité : la fraternité sociale, celle qui ne se renferme pas, comme le christianisme, dans un égoïsme hypocrite, mais se développe au dehors et en se déployant devient une réalité ; le christianisme est est une religion d'opprimés qui cherchent au sanctuaire de la conscience un droit contre la force sociale qui les écrase; le socialisme est la religion des hommes libres qui aspirent largement à toutes les formes de la félicité. Le socialisme est donc un effort pour rapprocher l'esprit et la nature, pour les harmoniser ; il ne s'embarrasse d'aucune donnée surnaturelle, il ne cherche pas non plus à être une théorie, il veut être une vie et la manifestation d'une vie plus large et plus intense. Et cet effort, inspiré par une vive sympathie pour tout ce qui nous entoure, fondé sur la solidarité de chaque être avec les autres êtres et, d'une manière plus générale, avec l'absolu (l'absolu de Fichte), constitue essentiellement ce qu'il y a de religieux et de moral dans le mouvement socialiste.

Il n'y a rien de bien nouveau dans ces thèses : il manque à l'auteur une notion précise de ce qu'est la religion en général, car autrement il n'aurait pas songé à assimiler le sentiment religieux et les différentes formes sous lesquelles se manifeste en nous l'instinct de la sociabilité, et s'il avait eu une idée plus informée de ce qu'est le christianisme en particulier, il se serait gardé de fonder la distinction entre le christianisme et la religion socialiste sur l'oppo-

sition irréductible que l'enseignement chrétien établirait entre la vie sociale et la conscience individuelle. Sans doute, c'est à l'individu que s'adresse avant tout la loi du devoir ; c'est à sa conscience individuelle que parle l'impératif catégorique ; en cela le christianisme et le socialisme qui réduit tous les devoirs à n'être que des devoirs sociaux, diffèrent profondément ; mais dans sa conscience et dans la loi du devoir l'homme trouve l'explication et le fondement de ses devoirs envers la collectivité : voilà ce que ne cessent de redire les défenseurs de la morale chrétienne et c'est ce que M. Luigi Perego, parmi beaucoup d'autres d'ailleurs, n'a pas encore suffisamment entendu.

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

Giovanni Calo, *Fatti e problemi del mondo educativo. Saggi.* Un vol. in-8° de 269 pp. — Pavia, Mattei Speroni, 1911.

Ce livre contient une suite d'articles et d'études sur quelques-uns des problèmes de la pédagogie : la science de l'éducation ; de la distinction qu'il faut établir entre la philosophie de l'esprit et la pédagogie; la pédagogie sociale; les modes et les limites de l'action de l'éducation sur le développement de l'âme ; l'éducation religieuse et la famille, la réforme de l'enseignement secondaire, etc.

Cette réunion d'articles n'a pas la prétention de constituer un ouvrage de fonds ni même un manuel de pédagogie, c'est de la bonne vulgarisation. On ne peut qu'approuver l'auteur lorsqu'il s'élève contre la conception hégélienne de l'éducation telle qu'elle se rencontre, par exemple, chez M. G. Gentile. Pour ce penseur (voir G. Gentile, *Del concetto scientifico della pedagogia* dans les *Rendiconti dei Lincei.* Vz v. 9, p. 666 suiv.) l'esprit étant caractérisé essentiellement par le devenir, l'éducation n'a plus aucun sens à moins qu'on n'en fasse l'équivalent d'un développement interne de l'esprit et n'ayant pas d'autres lois que celles mêmes de ce développement. M. G. Calo observe judicieusement qu'à force de parler en général, on finit par perdre tout contact avec les esprits particuliers et pourtant c'est d'eux uniquement qu'il s'agit dans l'œuvre de l'éducation (Essais I et II).

On trouvera aussi dans l'étude que l'auteur consacre à l'éducation religieuse des choses fort justes, comme lorsqu'il regrette la scission que l'on a établie presque partout entre l'école et la famille au sujet de l'enseignement religieux, ou encore lorsqu'il proteste contre

l'enseignement purement doctrinal du catéchisme : la vraie éducation religieuse ne consiste pas à faire apprendre par cœur à l'enfant, comme une leçon d'histoire ou de géographie, les quelques points de la religion à laquelle il appartient. L'éducation religieuse, pour être efficace, doit être autre chose que cela et plus que cela : il n'y a de vraie éducation religieuse que celle qui met l'enfant en contact avec la vie religieuse elle-même, c'est-à-dire avec des maîtres ou des parents tout pénétrés eux-mêmes du sens religieux, et vivant l'enseignement qu'ils sont chargés d'apprendre à l'enfant. On ne saurait mieux dire.

F. Palhoriès,
Docteur ès Lettres.

J. Rogues de Fursac, *L'avarice. Essai de psychologie morbide.* Un vol. in-12° de 186 pages. — Paris, Alcan, 1911.

L'avarice, telle que l'étudie l'auteur, est non la cupidité, mais l'amour de l'argent pour lui-même, abstraction faite des avantages qu'il est capable de procurer. L'avarice, ainsi entendue, n'est pas étudiée comme tendance vicieuse, plus ou moins accentuée, mais comme déformation complète des appétitions humaines normales ; elle présente alors l'aspect d'une maladie psychique ; conséquemment les observations sur lesquelles l'auteur étaie ses développements ont trait à des cas où l'avarice a pris complètement possession de son sujet. C'est sans doute pour cela que M. Rogues de Fursac déclare l'avarice une maladie incurable. Encore devons-nous faire observer que, même dans ces cas extrêmes, aussi longtemps du moins que l'avarice n'est pas devenue de la démence, il y aurait lieu de réserver l'éventualité d'un amendement que la liberté humaine rend, selon nous, sinon probable, toujours possible.

L'auteur montre dans l'avarice une hypertrophie de l'instinct d'épargne et à ce propos il fait une rapide esquisse de l'instinct d'épargne dans le monde des plantes et des animaux, puis au sein de l'humanité ; il insiste sur l'universalité de cet instinct d'épargne pris en lui-même, tout en marquant ses caractères différents (inconscient — conscient — raisonné), suivant la stature des êtres qui en sont le sujet.

La partie principale du livre traite des symptômes et des causes de l'avarice.

Etudiant les symptômes de l'avarice, M. Rogues de Fursac parcourt successivement les domaines de la connaissance : perception, mémoire, imagination, jugement sur soi-même, sur autrui, sur les

choses, idées générales. Il y a dans ce chapitre des remarques intéressantes, mais certaines nous paraissent fournir matière à discussion : ainsi l'auteur considère le manque d'imagination chez l'avare comme une prédisposition ; ne peut-on aussi bien le considérer comme un effet ? Le prodigue, au contraire, lui apparaît comme un être imaginatif : Est-ce bien généralement ainsi ? Dans certains exemples qui, pour M. Rogues de Fursac, prouvent la fausseté du jugement chez l'avare, nous verrions aussi bien une déviation de la volonté. Prenant comme type l'idée de solidarité, l'auteur prétend que l'avare est pauvre d'idées générales. Nous hésitons à voir là un trait caractéristique de l'avarice, et, en tout cas, la valeur probante tirée de l'idée de solidarité nous paraît médiocre, car il est évident que cette idée-là ne peut guère s'épanouir chez l'avare. Dans le domaine des sentiments nous suivons, avec moins de réserves, les analyses de M. Rogues de Fursac et plusieurs pages de ce chapitre nous font vraiment assister à l'atrophie successive de tous les sentiments autres que l'amour de l'argent. De même dans le domaine des actes, l'horreur du risque chez l'avare est fort bien mise en relief ; l'auteur y rattache ce fait qu'on trouve peu d'avares atteints par la loi pénale. Si l'avare est d'ordinaire en règle avec la morale légale, il marche par contre à pieds joints sur la morale tout court ; sa passion l'amène à faire fi de la morale individuelle, familiale et sociale chaque fois que celle-ci est en conflit avec celle-là.

Etudiant ensuite les causes de l'avarice, M. Rogues de Fursac passe en revue les facteurs d'ordre général : profession, état social, nationalité. Ici des pages fort justes et fines sur la mentalité française opposée à la mentalité américaine ; puis les facteurs individuels : hérédité morbide, conditions familiales. L'auteur montre très bien comment l'entourage familial est une sauvegarde contre l'avarice ; mais il a tort de reprocher aux scolastiques et notamment à saint Thomas d'avoir fait figurer le grand nombre d'enfants parmi les motifs qui inclinent certaines personnes à l'avarice. Il suffisait, pour éviter de soulever ce reproche, de remarquer que saint Thomas prend le mot « avarice » dans son sens large, c'est-à-dire dans le sens de « préoccupation exagérée des richesses ».

Enfin M. Rogues de Fursac traite rapidement de ce qu'il appelle les « pseudo-avarices » : cupidité, pusillanimité (sous la forme de crainte de manquer du nécessaire pour soi ou les siens), collectionnisme, démence.

GEORGES LEGRAND.

J. Lottin, *Quetelet, statisticien et sociologue*. Louvain et Paris, 1912.

Les lecteurs de la Revue Néo-Scolastique ont eu la primeur de plusieurs chapitres de ce beau livre. L'auteur a voulu faire une étude historique et critique sur l'œuvre statistique du savant belge. La vie de Quetelet est intimement liée à l'histoire de l'Académie royale de Bruxelles et à celle de l'Observatoire royal de Belgique. En utilisant de nombreuses lettres manuscrites de Quetelet, M. Lottin a pu compléter les notices qui ont paru, jusqu'à ce jour, sur le statisticien belge. Mais le but principal de l'ouvrage est d'exposer et de critiquer l'œuvre statistique de Quetelet. Après une étude circonstanciée de tous les écrits de statistique, l'auteur expose la *méthode* suivie par Quetelet : l'observation de la masse, basée sur le calcul des probabilités. L'explication que Quetelet et ses successeurs ont donnée des régularités statistiques, a été modelée servilement sur la terminologie mathématique de la théorie des chances. M. Lottin s'applique à en examiner le bien fondé : une régularité statistique (conformité à la loi binomiale) est-elle l'indice d'une loi naturelle, d'un type naturel, d'une finalité quelconque ? Les ouvrages de statistique restent étrangers d'ordinaire aux problèmes philosophiques qui se posent au terme des recherches statistiques. M. Lottin comble cette lacune, et par là même, il complète l'exposé que les auteurs de logique font de la méthode d'observation ; comme il le dit lui-même, cette partie de son ouvrage est un chapitre de la logique inductive.

Nombreuses furent les applications que Quetelet fit de la méthode statistique. La plus remarquée se rapporte aux qualités physiques et morales de l'homme et est consignée dans la « physique sociale », véritable ébauche de sociologie. Un exposé comparatif de la science que Quetelet veut fonder avec la physique sociale de Comte et la mathématique sociale de Condorcet, montre que Quetelet est indépendant de ces précurseurs de la sociologie. La physique sociale de Quetelet est une simple adaptation aux phénomènes sociaux de la mécanique céleste de Laplace : ce qui permet d'interpréter bon nombre de passages obscurs des ouvrages de Quetelet.

Le point le plus difficile de l'œuvre de Quetelet est la position qu'il prit à l'égard de la liberté individuelle dans ses rapports avec le milieu social. Quetelet fut-il déterministe ? M. Lottin répond : le savant belge admet la liberté dans l'individu ; mais, vu le peu d'action qu'elle exerce sur le milieu social, il souscrit à un déterminisme social qui cependant n'enlève pas la liberté individuelle. Les vingt pages que l'auteur consacre à l'examen de cette solution,

présentent un intérêt philosophique particulier. Beaucoup trouveront que M. Lottin a été trop bienveillant dans l'interprétation qu'il donne du déterminisme de Quetelet, comme aussi dans celle qu'il fournit du fameux « homme moyen ». L'auteur a conscience de la difficulté : loyalement, il a mis sous les yeux du lecteur les textes en litige, et les opinions en présence : il possède son sujet et semble prêt à défendre les positions qu'il a prises.

Cet ouvrage, outre sa portée philosophique, offre un intérêt spécial pour l'historien des sciences sociales au dix-neuvième siècle. Le courant sociologique, issu de la statistique morale, prend ses origines dans les documents de la justice criminelle en France ; la méthode est fixée par les Français Laplace et Fourier ; la première utilisation sociologique a été faite par Quetelet ; ses conclusions ont subi un violent assaut de la part des savants allemands dans la seconde moitié du siècle dernier. Toutes ces étapes sont mises en pleine lumière dans ce bel ouvrage.

M. De Wulf.

Dr Otto Willmann, *Didactiek als vormingsleer*, naar de vierde duitsche uitgave bewerkt door G. Simeons en Fr. De Hovre. I. *Inleiding. — De geschiedkundige typen van het vormingswezen.* Un vol. de xvi-303 pages. — Lier, Van In ; Antwerpen, Boekhandel Veritas.

Les traducteurs de la *Didaktik* de Willmann ont fait œuvre utile en mettant ce magistral ouvrage à la portée du public de langue néerlandaise. En l'affirmant nous faisons écho à la voix autorisée de S. E. le cardinal Mercier, qui a adressé aux auteurs de la traduction une lettre des plus flatteuses : « Vous rendez service, leur écrit-il, aux plus nobles causes, c'est-à-dire, tout à la fois à la science et à l'art de l'éducation, à l'œuvre de réorganisation sociale qui s'accomplit en ce moment sous nos yeux, au relèvement de la philosophie dans ses principes traditionnels » (p. III). Nous ne redirons pas ici ce que comporte la Didactique de l'éminent professeur de Prague : l'un des traducteurs, M. De Hovre en fait dans cette Revue même un exposé substantiel (t. XVI, 1909, pp. 93-112). Contentons-nous d'en rappeler quelques traits caractéristiques : en reprenant aux auteurs du xviie siècle le nom de *Didactique*, l'auteur n'a pas voulu se rendre solidaire de leurs visées ambitieuses, mais s'élever au-dessus des théories individualistes des idéologues du xviiie siècle ; il a reconnu que l'instruction de l'élève ne peut aller sans une formation complète, où la part de la société et du milieu

dans lesquels il vit et se développe est prépondérante. En effet, d'un côté, l'influence puissante qu'ils exercent sur l'individu est un des moyens de formation les plus importants, et dont il faut, par conséquent, tenir compte dans une large mesure, quand on veut analyser les facteurs de cet ordre. D'autre part, la formation elle-même ne peut s'entendre dans son sens plein, si on la restreint à un point de vue purement individuel : sa notion et son but impliquent essentiellement une idée sociale, et ainsi la société devient, non seulement un moyen, mais encore et surtout une fin dans l'œuvre de l'instruction et de l'éducation. Pour avoir fait valoir avec force ces saines doctrines, Willmann mérite d'être appelé l'initiateur de la pédagogie sociale. Sa méthode tout entière répond à ces conceptions : il a basé tous ses exposés sur une étude historique et sociologique des faits d'ordre pédagogique ; d'un autre côté, il n'a pas négligé les données classiques de la psychologie et de la morale. N'oublions pas d'ajouter qu'en prenant pour fondement en ces matières les enseignements de la philosophie traditionnelle, il a en même temps assuré à son œuvre une valeur doctrinale durable, et montré une fois de plus la vitalité des principes de l'Ecole dans leurs applications à des domaines spéciaux. — Pour toutes ces raisons, ses traducteurs ont fait une bonne action. Le premier volume de la *Didactique* qu'ils présentent au public contient l'Introduction, qui donne la clé de tout l'ouvrage, et l'exposé historique des divers types qu'a présentés à travers les âges l'organisation de l'instruction et de la formation. Espérons que le second volume ne tardera pas à paraître : on y traite des fins, du contenu objectif de la formation, du travail individuel qu'il suppose, et de son organisation pratique.

A. Mansion.

Dr theol. Eug. Rolfes, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Zweite Auflage. Un vol. de xxiv-274 pages (*Philosophische Bibliothek*, Bd. 5). — Leipzig, F. Meiner, 1911. Prix, broché : 3,20 M.

La direction de la *Philosophische Bibliothek* a fait un choix heureux en confiant à M. Rolfes le soin de publier cette nouvelle traduction de l'*Ethique à Nicomaque :* ses remarquables travaux sur la *Métaphysique* et le *Traité de l'âme* étaient une garantie assurée de la valeur du présent ouvrage. Il débute par une courte introduction, qui donne une vue générale du contenu de l'*Ethique ;* l'auteur s'attache surtout à montrer la signification philosophique du L. X. En recourant à la subordination de la morale à la poli-

tique chez Aristote, il fournit en outre une réponse à trois questions préjudicielles relatives au traité : raison pour laquelle toute référence à la vie future en a été écartée, l'inanité de l'accusation d'égoïsme, formulée contre l'eudémonisme aristotélicien à cause de l'apparente subordination de la vertu au bonheur, et enfin le pourquoi de l'absence du recours à la volonté de Dieu, comme norme suprême de la moralité. — La traduction est faite sur le texte de Bekker, sauf quelques corrections, notées chaque fois avec soin ; l'auteur conseille d'ailleurs au lecteur de se munir de l'édition portative de Susemihl-Apelt. Les notes sont rejetées à la fin du volume (pp. 235-274). Malgré leur brièveté, elles font ressortir fort bien la structure et l'ordonnance du traité, et donnent tous les renseignements les plus indispensables. Nous y relevons les points intéressants suivants : l'auteur trouve chez Aristote des preuves non équivoques de sa foi en un Dieu Providence, créateur du monde (p. 239) et tout-puissant (p. 254) ; quant aux *dieux*, il faut les identifier aux esprits moteurs des sphères célestes ; mieux encore qu'à eux, on attribuera au Dieu suprême des rapports avec l'humanité (pp. 266, 273, 274). Aristote doit être regardé comme un partisan décidé du libre arbitre (p. 239, 244) ; ses expressions au L. I, ch. XI, n'impliquent en aucune façon une négation de l'immortalité de l'âme : pour l'affirmer il faut ignorer la rigueur de sa méthode (p. 239). — Contre Susemihl, M. Rolfes défend l'authenticité des quatre derniers chapitres du livre VII. Nous avouons ne pas saisir son exemple d'induction dans les Mathématiques (p. 238). — D'une façon générale, les rapports de la vertu, du bonheur et du plaisir dans l'eudémonisme sont bien mis en lumière ; on ne peut que se féliciter d'avoir un guide aussi sûr dans cette question, qui est capitale dans la morale aristotélicienne.

A. Mansion.

Dr R. Eisler, *Philosophen-Lexicon, Leben, Werke und Lehren der Denker*. — Berlin, Mittler, 1912. Prix : 16 Mks.

M. le Dr Rudolf Eisler, bien connu par son *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (3. Aufl., 3 Bd., 1910), vient de terminer un *Philosophen-Lexicon*. Les deux ouvrages se complètent et constituent un instrument de travail de grande valeur pour quiconque s'occupe de philosophie ou même rencontre incidemment quelqu'une de ses notions. Le *Philosophen-Lexicon* classe par ordre alphabétique les philosophes anciens, médiévaux, modernes et contemporains. Chose précieuse, les vivants ne sont pas exclus de la

galerie, et aux fins d'être plus utile, l'auteur fait même une place à quelques représentants des sciences secondaires et auxiliaires *(Grenzwissenschaften)* telle que la sociologie. En règle générale, un article du *Lexicon* livre les principales dates de la biographie du personnage, caractérise son orientation philosophique, expose succinctement ses doctrines, cite ses principales œuvres, énumère les travaux dont il a été l'objet, établit la filiation de son école. Les notices sont émaillées de textes empruntés aux œuvres originales, et l'inspiration est heureuse : l'auteur a suivi la même méthode dans son *Wörterbuch*, en lui donnant plus d'ampleur, et ainsi les deux ouvrages se prêtent mutuel appui. Malgré ses 890 pages, l'ouvrage est d'un maniement facile et d'un minime encombrement ; l'auteur a voulu faire un « Hand- und Nachschlagebuch », et il a réussi.

M. De Wulf.

J. Segond, *Cournot et la psychologie vitaliste.* Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Alcan. Prix : 2,50 fr.

Pendant ces dernières années, différents auteurs se sont attachés à ressusciter le système de Cournot. A côté du grand ouvrage de M. Mintré, il faut citer celui de M. Segond qui vient de reconstituer la psychologie du philosophe français. Sans admettre que la connaissance intellectuelle soit un simple prolongement de la sensation, Cournot dénonce l'insuffisance de la méthode exclusivement psychologique qu'avait prônée l'école spiritualiste de Cousin et de Jouffroy ; il insiste au contraire sur les relations intimes qui unissent la vie rationnelle à la vie organique et sensitive. C'est ainsi qu'il prend position entre l'école psychologique, ultra-spiritualiste, et l'école biologique qui, chez certains de ses défenseurs, avait un caractère nettement matérialiste. M. Segond se livre, à ce sujet, à un travail minutieux de coordination de textes ; l'auteur a voulu situer Cournot dans son milieu philosophique et, à cet égard, son étude est une heureuse contribution à l'histoire de la psychologie au XIXe siècle.

J. Lottin.

Dr Eugen Rolfes, *Die Wahreit des Glaubens durch gründliche Beweise ins Licht gestellt.* Erster Band : *Die natürliche Religion*, 4 vol. v-324 pp. Brühl, Verlag und Druck von Karl Martini, 1910.

Dans ce volume l'auteur se propose de mettre la philosophie au

service de l'apologétique pour éclairer, préciser et défendre les thèses fondamentales de la religion naturelle. Ces thèses il les réduit à six : l'existence de Dieu ; la création ; la providence ; la loi morale ; la liberté de l'homme ; l'immortalité de l'âme. Nous retrouvons dans ces pages l'enseignement de saint Thomas d'Aquin auquel l'auteur ajoute des vues empruntées à Platon et surtout à Aristote. Ce livre est d'une lecture facile et agréable, peut-être un peu trop élevé pour être une apologie populaire du christianisme ; peut-être un peu trop simple pour constituer une apologie savante.

MOUSTIERS.

CHRONIQUE.

— La Kantgesellschaft élargit le cercle de ses travaux ; elle entreprend la réimpression d'ouvrages philosophiques devenus rares, et qui se rapportent aux premières discussions que souleva le kantisme. L'initiative, des plus heureuses, est due au professeur MANZER de Halle. Les éditeurs se proposent de donner, en caractères modernes, une reproduction fidèle de l'original. Déjà vingt-cinq volumes sont en préparation. Le premier, qui vient de paraître, contient *Aenesidemus, oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Iena gelieferten Elementar Philosophie de Gottlob Ernst Schulze* (Berlin, Reuther et Reichard, 1911. Prix : Mk. 5). Un second volume est annoncé : *Versuch einer neuen Logik de Salomon Maimon*, et le troisième comprendra probablement la *Wissenschaftslehre de Bernhard Bolzano*. L'ouvrage de Schulze est édité avec le plus grand soin par ARTHUR LIEBERT, et contient, en appendice, une courte notice sur la vie et les écrits de l'auteur. Lorsque Kant publia ses ouvrages fondamentaux, il rencontra aussitôt des partisans et des adversaires, et il est remarquable que les points faibles de la cuirasse kantienne ont été touchés par ses contemporains. L'*Aenesidemus* de Schulze rendra de grands services à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du kantisme.

— On annonce la publication d'une nouvelle revue de psychologie *Psiche*, sous la direction de ENRICO MORSELLI (Gênes), Sante de Sanctis (Rome), Guido Villa (Pavie). Elle s'occupera avant tout

d'étudier la synthèse vivante de l'esprit, et secondairement, les détails de la vie mentale.

— Le 5 octobre dernier est mort W. Dilthey, professeur à Berlin de 1882 à 1905. Il s'occupa de l'histoire de la philosophie dans ses rapports avec la civilisation. Les Archiv f. Geschichte der Philosophie contiennent sous sa signature des études remarquables. Principaux ouvrages : *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), *Beiträge zum Studium der Individualität* (1896), *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16ten und 17ten Jahrhunderts* (1900), *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905).

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Dr Clemens Baeumker. — Um Siger von Brabant. Fulda, Actiendruckerei, 1911.

C. Piat. — La destinée de l'homme. 2e édition. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 5 fr.

R. P. Boulay. — Prêtre et Pasteur ou grandeurs et obligations du Prêtre. Extraits des ouvrages du B. Jean Eudes. Paris, P. Lethielleux, 1911. — Prix : 3,50 fr.

Dr Oskar Renz. — Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X, 1/2, 1911.

Dr J. Guttmann. — Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X, 4, 1911.

Dr Hans Bauer. — Die Psychologie Alhazens. Auf Grund von Alhazens Optik dargestellt. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. X, 5, 1911.

A. Castelein, S. J. — Le Surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes. Bruxelles, Goemaere, 1911.

P. Luis Rodés. — De los cuerpos reales al eter hipotético. Articulos publicados en Razon y Fe, 1911. Madrid, Administracion de Razon y Fe, 1911.

G. Gentile. — Bernardino Telesio con appendice bibliografica. Bari, Guis. Laterza e Figli, 1911. — Prix : L. 2,50.

Louis-Germain Lévy. — Maïmonide, 1 vol. in-8° de la Collection *Les Grands Philosophes*. Paris, Félix Alcan, 1911. — Prix : 5 fr.

G. M. Manser, O. P. — Die Lehre des von Papst Pius X. Verurteilten Modernismus und der moderne philosophische Phänomenalismus. Freiburg (Schweiz), Universitäts-Buchhandlung (O. Gschwend), 1911.

CHARLES SENTROUL. — Kant und Aristoteles. Ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Von der deutschen Kantgesellschaft gekrönte Preisschrift. Kempten und München, Jos. Kösel, 1911. — Prix : Mk. 5.

Dr FRIEDRICH BODEN. — Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung. (Bibliothek der Philosophie hrsg. von Ludwig Stein. 1. Band. Berlin, Leonhard Simion Nf, 1911. — Prix : Mk. 2,50.

S. RITTER. — Un umanista teologo : Jacopo Sadoleto (1477-1547). In appendice il trattato inedito di Sadoleto : *De peccato originali*. Roma, Francesco Ferrari, 1912. — Prix : L. 4.

GOTTLOB ERNST SCHULZE. — Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Besorgt von Dr Arthur Liebert (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Hrsg. von der Kantgesellschaft. I. Band). Berlin, Reuther und Reichard, 1911. — Prix : Mk. 5.

Abbé J. FONTAINE. — Le Modernisme social. Décadence ou Régénération. Paris, P. Lethielleux, 1911.

J. DE NARFON. — La Séparation des Eglises et de l'Etat (1 vol. in-8° de la *Bibliothèque générale des Sciences sociales)*. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 6 fr.

R. P. BERNHARD BOEDDER, S. J. — Theologia naturalis sive Philosophia de Deo in usum Scholarum. Editio tertia, aucta et emendata. Freiburg im Breisgau, B. Herder, 1911. — Prix : 6,25 fr.

ALFRED BAUDRILLART avec la collaboration de J. MARTIN. — Histoire de la France, Cours moyen (Certificat d'études primaires). Paris, Bloud et Cie, 1911. — Prix : 1,60 fr.

RR. PP. Drs MICHAEL GATTERER et FRANZ KRUS, S. J. — L'éducation de la chasteté. Traduit de l'Allemand par l'abbé Th. Dequin. Paris, Bloud, 1911. — Prix : 2 fr.

PAUL MENZERATH. — Le criminel devant la psychologie expérimentale. Communication faite à la Société d'Anthropologie de Bruxelles dans la séance du 31 juillet 1911. Extrait du Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles. T. XXX, 1911. Bruxelles, Hayez, 1911.

H. L. A. VISSER. — De Psyche der menigte. Bijdrage tot de studie der collectiefpsychologische verschijnselen. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink en Zoon, 1911.

D. JÉROME PICART, O. S. B. — Pater-Familias. — Le Chef de Famille. Le Prince chrétien. Rapport fait au congrès familial tenu à Maredsous les 29 et 30 août 1911. Abbaye de Maredsous (Belgique).

R. P. M. A. JANVIER. — Exposition de la morale catholique. Morale spéciale. I. La foi, son objet et ses actes. Conférences de N.-D. de Paris. Carême 1911. 2e édition. Paris, P. Lethielleux, 1911.

A. DETILLIEUX. — Essai d'apologétique intégrale. La religion expliquée à un incrédule instruit par plusieurs théologiens. I. L'incrédulité et les Temps prémessianiques. Bruxelles, Librairie de l'Action catholique, 1912. — Prix : 4 fr.

GIACOMO BARZELLOTTI. — La mente filosofica contemporanea. Dalla Nuova Antologia, 1° settembre 1911. Roma, Nuova Antologia, 1911.

A. T. Shearman, M. A. — The Scope of Formal Logic. The new logical doctrines expounded with some criticisms. London, University of London Press, 1911. — Prix : 5 S.

R. P. E. Lamballe. — La contemplation ou Principes de Théologie mystique. Paris, P. Téqui, 1912.

Dr Jur. Walter Anderssen. — Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenze. Eine akademische Antrittsrede. Lausanne und Leipzig, Edwin Frankfurter, 1911.

Dr Friedrich Boden. — Die Instinktbedingtheit der Wahrheit und Erfahrung. Bibliothek der Philosophie hersg. von Ludwig Stein. I. Bd. Beilage zu Heft 4 des Archives für systematische Philosophie, Bd. XVII. Berlin, Leonhard Simion Nf, 1911. — Prix : Mk. 2,50.

E. Roupain. — Leçons et lectures d'apologétique. — La vraie religion. Tournai et Paris, Casterman, 1912.

Professor Dr M. Baumgartner. — *Augustinus ; — Thomas von Aquin*. Sonderdruck aus « Grosse Denker ». Eine Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen hrsg. von Privadocent Dr von Aster. Leipzig, Quelle und Meyer.

P. Ios. Gredt, O. S. B. — Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Volumen II : Metaphysica. Ethica. Editio altera, aucta et emendata. Friburgi Brisgoviae, B. Herder, 1912. — Prix des 2 volumes : fr. 17,75.

J. Lottin. — Quetelet, statisticien et sociologue. Louvain et Paris, 1912.

Maxime David. — Berkeley. Choix de textes avec étude du système philosophique. 1 vol. de la Collection *Les Grands Philosophes français et étrangers*. Paris, Louis Michaud (s. d.). — Prix : 2 fr.

Edmond Parisot. — Herbert Spencer. Choix de textes et étude du système philosophique. 1 vol. de la Collection *Les Grands Philosophes français et étrangers*. Paris, Louis Michaud (s. d.). — Prix : 2 fr.

Dom Mayeul Lamy, prieur majeur des Bénédictins de Cluny (1842-1903). Œuvres choisies, avec une introduction biographique, par E. Goutay (Bloud, Paris).

VI.

CIVILISATION ET PHILOSOPHIE. *)

Mesdames, Messieurs,

La Renaissance fit peser sur la civilisation du moyen âge un long et injuste mépris.

Ses mœurs furent taxées de barbarie, sa science d'enfantillage, sa religion de fanatisme, sa philosophie de vaine dialectique. Ces accusations, qui ont traîné chez une multitude d'historiens, ont pu vivre de l'ignorance générale et volontaire, personne n'entreprenant l'étude impartiale qui, seule, les pouvait dissiper. Ce qui est plus étrange, et montre la puissance du préjugé, c'est que même l'art médiéval ait, pendant trois siècles, pâti de ce mépris, et que des hommes de goût l'aient côtoyé sans en apercevoir les beautés.

Fénelon, Molière, Montesquieu, Schopenhauer n'ont-ils pas médi des cathédrales gothiques ? Et Goethe, chez qui l'on avait entretenu ces répugnances, n'a-t-il pas dû faire effort pour s'éprendre de la majestueuse cathédrale de Strasbourg qui dresse sa flèche rouge au-dessus des plaines de l'Alsace ?

*) Conférence faite à l'Institut Catholique de Paris, le 17 janvier 1912, dans la série des *Cours et conférences* de la Revue de Philosophie, sous la présidence de Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut Catholique. Cette première conférence paraît aussi dans la Revue de Philosophie. Deux autres conférences (24 et 31 janvier) eurent pour sujet: *L'essor de la scolastique* et *Le choc des idées au moyen âge.* Les trois conférences furent inscrites sous le titre général : « Les courants philosophiques du moyen âge occidental.

Aujourd'hui les choses ont changé. L'art gothique a fait l'objet de patientes études ; et, au fur et à mesure qu'on apprit à le comprendre, on apprit à l'aimer. La philosophie du moyen âge, d'une exploration plus difficile, ressemble depuis vingt ans à un vaste champ de fouilles qu'on remue de tous côtés. Déjà des constructions d'idées se dessinent et se superposent, et les travailleurs sont frappés de la richesse des systèmes mis au jour. Il en est de même de l'histoire des sciences médiévales, que l'on ne peut traiter sans une préparation très spéciale ; recherches nées d'hier, qui déjà ont fait découvrir dans le passé les sources de plus d'une théorie moderne. Enfin, comme dans les travaux de Pompéi ou de Timgad, toute la civilisation qui couvrait le sol médiéval est mise à nu, et ses facteurs apparaissent entrelacés dans un vaste réseau d'influences réciproques.

L'art et la philosophie sont la fleur de cette culture, et je me propose de vous montrer que les systèmes philosophiques éclos dans ce milieu lui sont redevables de certains caractères, très généraux, qui leur donnent une physionomie commune, et qu'il importe de fixer.

I.

Le premier est le *caractère religieux de la philosophie ;* il dérive de l'absolue souveraineté du catholicisme.

Le génie de la civilisation médiévale est le produit de trois facteurs : la culture latine, le tempérament propre des races teutonnes et celtiques, la religion chrétienne. Le monde romain survécut à la chute de l'Empire, non seulement par ses institutions sociales et ses conceptions juridiques, mais par sa langue, sa littérature, ses idées ; et, jusqu'au XIIe siècle, c'est par le canal du latin que la philosophie grecque se répandit sur l'Occident. Les peuples italiques dont les ancêtres avaient gouverné le monde, les peuplades de la Gaule et de l'Espagne, fixées sur un sol de colonisation romaine, se laissèrent profondément imprégner

par la culture ancienne ; et on la retrouve même chez les descendants de ces peuples germaniques qui, autrefois, sous le nom de barbares, montèrent à l'assaut de l'empire romain. Le christianisme est la force qui transforma ces deux éléments, le creuset où tout se fusionna. Il assouplit les races, changea les mœurs, insuffla un esprit nouveau, et le moyen âge occidental lui est redevable d'une mentalité spécifique qui différencie cette époque de toute autre époque de l'histoire.

Un moment vint où la longue élaboration, commencée au IVe siècle, aboutit à un point culminant. C'est le XIIIe siècle, qui confère à la civilisation du moyen âge son maximum d'originalité, à sa philosophie le maximum de puissance.

Or, la religion catholique est l'âme de cette civilisation, l'inspiratrice de son état social et de sa politique, la régulatrice de son art, de sa science, de sa philosophie. La cité terrestre est la réplique de la cité divine, conformément aux plans de la *Civitas Dei* de saint Augustin, dont les conceptions téléologiques exercent un ascendant considérable. Voilà pourquoi l'Etat est subordonné à l'Eglise, l'empire chrétien à la Papauté. Le Pape occupe une place centrale en Occident, et c'est lui qui couronne les princes et les rois. La hiérarchie ecclésiastique fixe dans leurs grandes lignes les divisions administratives des royaumes et des empires ; l'esprit de foi provoque les croisades, suscite les grandes associations monastiques, pénètre la féodalité, inspire la vie familiale et domine le groupement corporatif.

Dans la corporation, le travail est une chose sainte, les maîtres sont égaux, l'art est allié au métier, l'institution du chef-d'œuvre garantit la qualité du produit. C'est parce qu'on travaillait pour Dieu que le XIIIe siècle a su couvrir le sol de la France d'abord, celui de la Germanie ensuite, de gigantesques cathédrales, ciselées comme des bijoux.

Et là aussi éclate l'union intime de la religion et de la beauté. Les cathédrales sont à la fois des merveilles d'art et des symboles de prière. L'église d'Amiens, qui fut le

prototype des grands monuments français, est une démonstration éclatante des ressources esthétiques de la formule ogivale. Celle de Chartres étale non moins brillamment ses ressources iconographiques. Chaque pierre y a son langage. Tapissée de sculptures, elle présente un programme religieux complet. Elle est pour le peuple le grand livre d'histoire sainte, le catéchisme en images. La peinture des vitraux, la poésie sous toutes ses formes, accusent les mêmes alliances indéfectibles. Considérez Amiens ou Chartres, Paris ou Laon, partout est soulignée la fonction du temple destiné aux masses ; partout les regards convergent vers l'autel qui résume l'idée du sacrifice. Les fresques de Giotto dégagent un parfum de vie religieuse ; les poèmes de saint François et la *Divine Comédie,* en chantant la nature, élèvent l'âme vers Dieu.

Si des choses de l'art on passe aux choses de la science, le souffle religieux se fait sentir de plus en plus puissant. Pendant tout le moyen âge la science est inféodée à l'état clérical. Écoles capitulaires et monacales, populaires et chevaleresques, sont religieuses par leur fondation et leur organisation. On sait que le merveilleux essor des sciences, de la philosophie et de la théologie qui fait la gloire du XIIIe siècle est dû à l'action convergente et heureuse de divers facteurs, savoir : l'initiation de l'Occident aux œuvres fondamentales des philosophies grecque et arabe ; l'érection des Ordres mendiants ; la création d'une grande métropole d'études à Paris. Or, tous les ouvriers de ce travail de renaissance sont des gens d'Église ; les grandes œuvres d'Aristote, de Proclus, d'Averroès, d'Avicenne, qui plongèrent les Occidentaux dans l'émerveillement, furent traduites par des clercs et des moines fixés en Grèce et en Sicile, ou encore à Tolède, où l'évêque Raymond entretenait un collège de traducteurs. — Les deux Ordres mendiants, Dominicains et Franciscains, nés au début du XIIIe siècle, imposent l'étude à leurs membres et fourniront des phalanges de philosophes et de théologiens. Ceux qui veulent rester

en arrière sont secoués par les leaders d'un mouvement irrésistible, et Albert le Grand parle des réactionnaires « comme d'une sorte d'animaux stupides qui blasphèment la philosophie sans la connaître ». Saint François n'avait pas rêvé d'études pour ses compagnons, mais il les vit malgré lui suivre les voies de la spéculation où les fils de saint Dominique s'étaient engagés et, comme ceux-ci, rivaliser de zèle avec les maîtres séculiers. — Enfin l'Université de Paris, qui inscrit dans ses programmes l'enseignement et le commentaire des œuvres philosophiques nouvellement traduites, est de fondation ecclésiastique, placée sous l'autorité du Pape et de l'évêque métropolitian.

Rien de plus complexe que ce célèbre organisme scientifique où se forment, se croisent et s'entrechoquent les courants philosophiques du XIIIe et du XIVe siècle ; combien son organisation ressemble peu à celle de nos universités modernes ! Un document de 1254 l'appelle Fontaine de Sagesse, *sapientiae fons*, et compare ses quatre Facultés aux quatre fleuves paradisiaques qui répandent des flots de science sur le monde. Ces facultés sont, en réalité, des syndicats de maîtres et d'élèves, groupés suivant le régime des travailleurs du moyen âge : la corporation. L'étudiant est un apprenti professeur. Pour devenir maître, il doit fournir ses preuves de capacité en une leçon inaugurale qui correspond au chef-d'œuvre dans les métiers. Paris dut sa célébrité aux deux Facultés de théologie et de philosophie ; les deux autres, le droit et la médecine, jouant dans son histoire un rôle plus effacé.

Malgré l'opposition des clercs séculiers, Dominicains et Franciscains ne tardèrent pas à occuper plusieurs chaires théologiques de l'Université de Paris. L'on vit alors ce spectacle suggestif que l'intensité de la vie catholique peut seule expliquer : tandis que les foules s'enthousiasmaient pour la religion naïve et forte, les savants se querellaient à Paris pour savoir si la vie des réguliers est plus rapprochée de la perfection chrétienne que celle des séculiers. Tous les

docteurs ont été obligés de se prononcer sur cette question passionnante. Et comme les Dominicains et les Franciscains se divisaient sur des points de doctrines, les séculiers traduisaient leur mauvaise humeur en comparant les deux ordres jumeaux à Jacob et Esaü, qui déjà se querellaient dans le sein de leur mère.

Si les règlements universitaires ont assuré à la Faculté de théologie une place d'honneur, il n'en pouvait être autrement dans un milieu de catholicisme. La discipline universitaire est un reflet de la mentalité sociale. Les théologiens ont le pas sur les autres maîtres et notamment sur les philosophes ou, comme on disait alors, les « artistes », *artistae*.

Les arts ou la philosophie sont considérés comme une préparation à l'étude sacrée : « Non est consenescendum in artibus, sed a limine sunt salutandae », on ne vieillit pas en philosophie, il la faut saluer au seuil de la science. Le théologien, par contre, après avoir franchi le seuil, ne cesse pas d'être philosophe : et si de nombreux documents invitent les artistes à ne pas discuter les choses sacrées, je ne sache pas qu'une ordonnance ait jamais interdit aux théologiens de s'occuper de philosophie. Bien plus, le théologien est un maître universel qui donne son avis sur tout. Il est à la fois dogmatiste, moraliste, philosophe ; il agite des questions de droit civil et de droit canon ; il a son franc-parler dans toutes les questions épineuses. Le docteur en théologie, dit Godefroid de Fontaines, est un docteur de vérité. Il n'a pas le droit de se taire, même si sa parole doit offusquer les riches et les puissants.

Ces relations disciplinaires et pédagogiques entre les théologiens et les philosophes, la situation privilégiée des uns vis-à-vis des autres, peuvent seules faire comprendre un phénomène didactique propre aux écoles médiévales, et qui a dérouté nombre d'historiens : le *mélange* des matières philosophiques et théologiques dans les *Sommes*, les *Quodlibeta*, les *Quaestiones disputatae* et dans presque toutes les œuvres de provenance médiévale. On en a conclu à la *con-*

fusion de la philosophie et de la théologie, à l'*asservissement* de l'une à l'autre. Rien de plus faux. Autant vaudrait dire que la cristallographie se confond avec la physique, parce qu'elle s'appuie sur des phénomènes optiques pour classer les formes cristallines, Les philosophes du moyen âge n'ont pas commis de si étranges méprises.

Le mot célèbre, dont on a tant abusé : « La philosophie est la *servante* de la théologie, *philosophia ancilla theologiae* » n'est pas la devise de tous les philosophes du moyen âge, mais celle d'un petit groupe de réactionnaires du XIe siècle. Pierre Damiani, qui la mit en circulation, est le porte-parole d'un clan de théologiens utilitaires ou timorés, dont on ne tarda pas à désavouer les prétentions antiscientifiques. Ce n'est là qu'un épisode de l'histoire très complexe, mais bien connue aujourd'hui, des rapports de la philosophie et de la théologie au moyen âge.

Au XIIIe siècle, les Sommes théologiques établissent, dans de remarquables études de méthodologie, la *distinction* des deux sciences, leur *irréductibilité*, l'*autonomie* de leurs méthodes constructives. « Ce qui donne à une science sa spécificité, écrit Thomas d'Aquin, ce n'est pas la *chose* dont elle s'occupe, mais *la façon* dont elle s'en occupe. Le philosophe écoute la raison, le théologien la parole de Dieu. »

Il y a plus : les écrivains de la Renaissance et de la Réforme, si hargneux à l'endroit du moyen âge, ont nettement distingué les *théologiens* scolastiques et les *philosophes* scolastiques, réservant plutôt à ces derniers le nom de *scolastiques tout court :* « cum vero duplicem eorum differentiam animadvertamus theologos alios, alios philosophos, quamquam illis hoc nomen potius tributum sit. » Ce jugement, que j'emprunte à un traité *de doctoribus scolasticis* de Busse, en 1676, est confirmé par Binder, Tribbechovius et tous ceux qui appartiennent à cette curieuse catégorie d'insulteurs et de détracteurs de la scolastique. Ces « distributeurs d'injures » sont donc plus avisés que certains de nos historiens contemporains, pour qui la spéculation du

moyen âge est un chaos, un pêle-mêle de théologie et de philosophie, et qui, pour cette raison, font de l'histoire de la philosophie du moyen âge un département de l'histoire des religions.

Ne pas comprendre la distinction fondamentale de l'ordre de la nature et de celui de la grâce, de la conception rationnelle du monde et de la systématisation des dogmes révélés, serait méconnaître l'œuvre spéculative du moyen âge, substituer des conceptions arbitraires aux déclarations indiscutables de ses plus grands docteurs.

Assurément, la *distinction* des deux sciences va de pair avec une certaine *subordination* de l'une vis-à-vis de l'autre. Personne au moyen âge ne brave le dogme ; tous ont la prétention de s'y conformer. Les plus sages, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot, interdisent à la raison de contredire le dogme, *non determinare contra fidem*, mais ne lui imposent pas le devoir de le démontrer. Poser en thèse que le monde est éternel eût été contredire au premier verset de la Genèse. Thomas d'Aquin s'en garde ; mais il ne démontre pas la *nécessité* d'un commencement temporel et, seul des scolastiques de sa génération, il soutient cette doctrine retentissante que la notion de création éternelle n'implique aucune contradiction.

D'autres ne suivent pas ces leçons de sagesse. Abélard ou Lullus veulent étayer de syllogismes tout le contenu de la Révélation ; Roger Bacon confond la philosophie avec l'apologétique. Au rebours du rationalisme moderne, qui veut nier le dogme au nom de la raison, le rationalisme médiéval revendique pour la raison le pouvoir de le démontrer de toutes pièces, comme si ce n'était pas une autre façon de le détruire ! Où éclate mieux, que dans ces témérités, l'esprit profondément religieux de la spéculation médiévale ? Elle fut religieuse jusqu'à la folie, car il n'y a pas d'autre mot pour caractériser une troisième attitude, celle des averroïstes latins, qui troublèrent si profondément l'Université de Paris aux XIIIe et XIVe siècles : ne voulant

renoncer ni à la foi catholique, ni à un bloc compact de doctrines philosophiques en contradiction flagrante avec cette foi, ils arborèrent la stupéfiante devise de la double vérité ; ce qui est vrai en philosophie, disent-ils, peut être faux en théologie, et réciproquement.

Ceux qui tenaient cet étrange langage n'étaient pas dupes, apparemment, d'un illogisme qui cachait mal leur état d'esprit véritable. Mais il y a là, au point de vue psychologique et sociologique, un phénomène peu banal, qui montre à quelle comédie on se livrait pour paraître catholique à tout prix.

Le souci de la religion, qui passionne la société médiévale s'est donc insinué, de toutes parts, dans la spéculation philosophique et, à raison de ce fait, on peut et on doit dire qu'elle est *d'inspiration religieuse.*

Loin de nous la pensée d'amoindrir la portée et l'importance de ce caractère, mais nous ne pouvons approuver ceux qui s'y arrêtent et n'en veulent pas remarquer d'autres. Qualifier la philosophie médiévale *en fonction* de la civilisation dont elle est un facteur, c'est bien ; la qualifier en elle-même, en pénétrant à l'intérieur de ses doctrines, c'est mieux. Pour une foule de raisons, on ne peut se contenter de définir la philosophie médiévale par son caractère religieux. D'abord ce caractère, appartenant à tous les éléments constitutifs de cette civilisation, n'apprend au sujet de la philosophie rien qui lui appartienne en propre. — Pas plus qu'on ne pourrait se flatter de connaître le rosier, en décrivant le sol où il prend racine à côté de dahlias et de chrysanthèmes. — D'ailleurs, la philosophie occidentale du moyen âge n'est pas la seule qui revête un caractère religieux. Il en va de même chez les musulmans arabes, et plus haut chez les Pères de l'Eglise et chez les néoplatoniciens. S'il fallait s'en tenir à cette notion *réelle,* mais *insuffisante,* de la philosophie du moyen âge, on devrait avec M. Picavet, reculer les limites du moyen âge philosophique jus-

qu'avant Jésus-Christ. Et encore pourrait-on se demander pourquoi ces limites ne seraient pas reculées jusqu'à l'Inde antique, où l'étrange civilisation brahmanique est exclusivement soutenue par la civilisation religieuse des castes, et où la philosophie ne vécut que de la moelle religieuse des hymnes védiques.

II.

On peut, sous un second aspect, saisir la philosophie du moyen âge en fonction de la civilisation, tout en s'approchant déjà de plus près de son contenu doctrinal : *La philosophie du moyen âge veut tout savoir et systématise à outrance ce qu'elle sait.*

Le XIIIe siècle voit grand et fait grand. Les croisades sont des épopées d'audace et d'optimisme. Les cathédrales stupéfient nos architectes par l'ampleur de leurs dimensions et le fini de leur détail. Dante Alighieri nous avertit dans sa *Divine Comédie* qu'il « écrit un poème sacré auquel ont mis la main et le Ciel et la Terre ». Pierre Du Bois, qu'on rencontre à Paris vers la 7e décade du XIIIe siècle, rêve d'une constitution en république des États-Unis d'Occident et, dans son traité sur la reprise de la Terre Sainte, *de recuperatione Terrae Sanctae*, il préconise l'introduction des langues vivantes et l'admission des jeunes filles aux études supérieures, comme des moyens de réaliser son idéal. On fait l'inventaire des connaissances scientifiques de toute nature léguées par le passé, et considérablement accrues par les récents apports des Arabes d'Espagne.

Toutes les données des sciences grecque et arabe sur la botanique, la zoologie, l'astronomie, la physique, la chimie, l'histoire sainte et l'histoire politique, les philosophes anciens, se rangent dans de vastes compilations : les œuvres de Robert Grossetête, le *De proprietatibus rerum* de Bartholémé l'Anglais, les traités d'érudition d'Albert le Grand et surtout le *Speculum Quadruplex* de Vincent de Beauvais,

qu'on peut appeler le Larousse du temps. Aux encyclopédistes du XIIIe siècle s'applique à la lettre ce que Bernard de Chartres disait de ses contemporains : ce sont des nains montés sur des épaules de géants.

Mais à côté de ces nains, de vrais géants se dressent qui dominent d'un regard circulaire les matériaux amassés, les mettent en ordre et les disposent dans une conception synthétique du connaissable. Leurs œuvres ne sont pas des encyclopédies, mais des Sommes. Ils ne se contentent pas de rassembler des matériaux, ils construisent des monuments d'idées, qui sont presque toujours inachevés par un côté, comme ces monuments de pierre avec lesquels les *Sommes* présentent de nombreuses ressemblances.

Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Siger de Brabant, Henri de Gand, Duns Scot et d'autres sont de la race de ces coordonnateurs qui fixent les résultats d'une époque et concrétisent son génie. Périodiquement, ce semble, l'évolution de la pensée humaine exige l'apparition d'intelligences systématiques, qui marquent l'étape et incarnent l'esprit d'un siècle. Ces penseurs, dit Rudolf Eucken, à propos de Thomas d'Aquin, sont indispensables au progrès paisible des idées et à la continuité des civilisations.

Le maître incontesté qui préside à cette systématisation à outrance est Aristote, dont tous ne reprennent pas en bloc les théories philosophiques, mais dont tous proclament la royauté, quand il s'agit de raisonner et de classer. Savoir, c'est connaître de façon parfaite ; et Dante nous rappelle qu'Aristote est le « maître de ceux qui savent ». Savoir, c'est ordonner ; *Sapientis est ordinare*. Jamais la devise du Stagirite ne fut plus passionnément appliquée. Elle domine, d'une part, la conception générale du monde, d'autre part, la classification des sciences qui ont ce monde pour objet.

Le XIIIe siècle nous a laissé une brillante et profonde classification du savoir humain, uniformément admise, où

le soin de tout hiérarchiser atteint sa perfection maximale. Cette *Wissenschaftslehre* est l'œuvre progressive de huit siècles de spéculation. Les premières générations médiévales ne connaissent, en fait de classifications didactiques, que le *trivium* et le *quadrivium*, célèbre groupement des sept arts libéraux : le *trivium* comprenant la grammaire, la rhétorique, la dialectique ; le *quadrivium* embrassant l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, la musique.

Mais de bonne heure le caractère propédeutique des arts libéraux s'accuse : *ils servent d'initiation à des études supérieures*. Ce sont, dit un codex du XIIe siècle, les sept voies qui mènent à la philosophie et à la théologie : *Sunt tanquam septem viae liberales artes*. Hugues et Richard de Saint-Victor, Raoul de Longo Campo marquent des étapes dans ce travail d'archictecture scientifique, et un lot de manuscrits anonymes du XIIe siècle, signalés par Grabmann il y a trois mois à peine, contiennent d'autres essais non moins remarquables. Tous ces tâtonnements ont fini par imposer un gigantesque plan d'ensemble, une construction monumentale à trois étages savamment superposés : les sciences d'observation à la base ; la philosophie au centre ; la théologie au sommet.

Au premier degré apparaissent les sciences d'observation, conformément à l'idéologie scolastique qui base tout savoir sur des données sensibles ; et il suffit d'inspecter les règlements édictés par la Faculté des arts de Paris, en 1255, pour s'assurer que le programme des cours comportait un enseignement scientifique intégral : astronomie, botanique, physiologie, zoologie, chimie et physique (au sens moderne).

La philosophie représente le second degré du savoir. Elle est la sagesse humaine, la science par excellence, *sapientia*, ἐπιστήμη. Car l'exploration parcellaire du monde, dans laquelle se cantonnent les sciences particulières, ne satisfait pas l'esprit qui, après les détails, exige des vues d'ensemble. La philosophie est la connaissance synthétique des choses, une manière de tout savoir, et ce qu'elle abstrait plonge

dans l'immensité du réel. Par les sciences particulières, on visite le monde en détail, comme l'étranger qui parcourrait en détail les musées et les églises, les avenues et les promenades de Paris ; par la philosophie, on voit le monde autrement et de haut, comme du sommet de la tour Eiffel ou de la nacelle d'un dirigeable on saisirait les grandes lignes de la cité.

Vous connaissez les divisions célèbres de la philosophie que les penseurs du moyen âge ont reprises d'Aristote après les avoir complétées, et qui firent loi jusqu'à Wolf au XVIIe siècle : la philosophie est premièrement *théorique*, deuxièmement *pratique*, troisièmement *poétique* ou *effective*.

La partie théorique, qui étudie l'ordre constitué sans l'intervention de l'homme, comporte une trilogie de sciences, parce qu'elle peut embrasser l'univers sensible sous un triple point de vue : la *physique* s'occupe du changement, du devenir qui emporte le réel dans une incessante évolution ; la *mathématique* étudie la quantité qui est l'attribut primaire du corps ; la *métaphysique* ne retient que sa détermination profonde d'être et scrute tout ce que la notion d'être postule.

Dans la philosophie *pratique*, explique saint Thomas, l'intelligence considère un ordre dont l'homme est à la fois l'artisan et le spectateur, puisqu'il le réalise dans ses activités psychiques : la *logique* dresse l'ordre de nos pensées, la *morale* celui de nos actes libres, la *politique* celui de nos institutions sociales. La logique, luxueusement représentée dans les écoles de la faculté des arts, tire à la remorque, peut-on dire, la grammaire et la rhétorique auxquelles elle était primitivement associée dans le trivium, mais c'est pour les envahir et y puiser un aliment de controverse : les grammaires spéculatives d'un Siger de Courtrai, d'un Duns Scot, sont de vraies philosophies du langage et ne ressemblent plus en rien aux codes lexicographiques de Priscien et de Donat. A la morale se rattachent les études historiques, principalement l'histoire biblique, la science

de l'éducation et une partie de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences sociales.

Le troisième groupe consacré aux sciences *poétiques*, la ποιήσις, est moins développé. On y étudie l'ordre réalisé par l'homme dans ses productions extérieures, les *artes mechanicae*. Il semblerait que la production humaine par excellence, l'œuvre d'art, dût occuper une large part de la philosophie poétique. Il n'en est rien. Par un étrange oubli, les penseurs du XIIIe et du XIVe siècle qui raisonnent sur tout, n'ont pas raisonné sur l'activité humaine qui faisait surgir les cathédrales, les fresques, les verrières, les sculptures, les épopées. Dante est le seul peut-être qui définisse l'art d'un point de vue esthétique quand il l'appelle : le petit-fils de Dieu. Par contre, les philosophes de profession noient leurs spéculations sur le beau dans leurs thèses de métaphysique, et c'est là l'explication du caractère fragmentaire et effacé de leur esthétique.

Enfin, au-dessus de la philosophie, au faîte du savoir, trône la reine des sciences, la théologie, dont nous avons marqué plus haut le caractère et les prérogatives.

Bien que le XIIIe siècle assiste au premier essor remarquable des recherches expérimentales, témoins les travaux d'Albert le Grand, de Bacon, de Henri Bate, de Witelo ; bien que le XIVe et le XVe siècle, avec Albert de Saxe et Léonard de Vinci, aient le mérite de plus d'une découverte attribuée aux modernes, il reste vrai que le moyen âge ne connut pas le départ entre ce qu'on appelle aujourd'hui la *connaissance expérimentale vulgaire* et la *connaissance expérimentale scientifique*. L'astronomie, la chimie, la botanique, la zoologie avaient moins leur raison d'être en elles-mêmes que comme préparation à la philosophie. *Nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars.*

Cette alliance des sciences et de la philosophie éclate surtout dans les conceptions cosmographiques. Nulle part on ne saisit mieux le mélange du vrai et du factice, du profond

et du superficiel, du sérieux et du naïf, qui pénètre tout le savoir du moyen âge et qui rend si délicate l'utilisation des doctrines qu'il nous a léguées. Cette conception de l'univers sensible est à la fois géocentrique et anthropocentrique. L'homme est *microcosmos,* un monde en petit, parce qu'il résume en lui, de quelque manière, toutes les perfections que le Créateur a dispersées ailleurs. La terre est le centre de l'univers. La lune et les planètes sont rivées à des sphères diversement éloignées et décrivent autour de la terre des circonvolutions qu'on cherche — avec combien de peine — à expliquer par l'hypothèse des épicycles ou des excentriques. On supprime la difficulté que suscitent les allures capricieuses des comètes, en les appelant des feux-follets de l'atmosphère. Quant aux étoiles fixes, elles forment la dernière sphère du monde, — clous d'or enfoncés dans un ciel de cristal bleu, que des moteurs intelligents font tournoyer d'un mouvement quotidien autour du petit globe placé au centre de l'immensité. — Telle est la charpente du monde. Le monde est fini, ajoute saint Thomas, mais le Créateur eût pu reculer indéfiniment ses limites. Et de plus il est unique, car une pluralité des mondes semble inconciliable avec la sagesse du Créateur. Ces raisons de convenance, je dirais de décence, que le prince des scolastiques invoque pour justifier la théorie aristotélicienne de l'*unité* du cosmos, nous montrent sur le vif un des travers caractéristiques de l'esprit médiéval. Si grande est la passion d'ordonner, que faute de raisons pour convaincre, on recourt à des fictions pour charmer. Sous l'influence des croyances populaires qui en faisaient des dieux, la science grecque s'en laissa imposer par la révolution régulière et l'apparente immutabiliié des cieux. Le XIIIe siècle, qui reprit comme un faisceau les doctrines astronomiques grecques, part de ce postulat enfantin que la substance astrale est plus noble que le corps terrestre. C'est notamment pour faire droit à cette noblesse du ciel qu'on le fait intervenir dans la génération et la corruption des corps

sublunaires, « car l'unité de l'ordre exige, — c'est encore saint Thomas qui parle, — que l'inférieur soit de quelque façon régenté par le supérieur ». De là l'importance outrée que le moyen âge reconnaît aux astres et la vogue des arts qui étudient leur influence : de la magie qui interroge les pouvoirs occultes du ciel ; de l'astrologie qui scrute l'autorité gubernatrice des astres ; de l'alchimie qui cherche à substituer au cours ordinaire des transformations terrestres un mode artificiel dont l'homme soit le maître, et à diriger la mystérieuse puissance que possède le ciel de faire passer la matière première par toutes les formes sublunaires.

III.

En même temps, cette conception simpliste des physiciens découvre un troisième caractère de la philosophie, qui nous paraît non moins solidaire de la mentalité générale du moyen âge : *la confiance absolue dans la vérité, l'optimisme et la sérénité dans le travail de l'esprit.*

L'aptitude de la raison à étreindre la vérité n'est qu'une application du grand théorème de la finalité, que les penseurs du XIIIe siècle rattachent, en dernier ressort, à l'essence même de Dieu. L'intelligence est faite pour atteindre le vrai, comme le feu est fait pour brûler. Ses étreintes de l'être sont infaillibles ; seul le jugement peut errer.

Tout ce qui tient de l'être, dit Duns Scot, entre dans le réseau de ce qu'elle peut appréhender. Et comment en serait-il autrement ? L'homme est une imitation de Dieu, et sa raison une étincelle allumée au flambeau de l'éternelle vérité. La critériologie médiévale est déductive, synthétique, puisqu'elle part de la théorie de l'exemplarisme divin, si magnifiquement développée dans la philosophie augustinienne. Son point de vue n'exclut ni inclut le point de vue épistémologique moderne ; il est autre, comme le génie de toute la philosophie du moyen âge.

En se pénétrant de cet optimisme finaliste, on comprend

que le moyen âge ait professé sur la pérennité du vrai, sur la constitution progressive et collective de la philosophie, sur le rôle de l'histoire, des doctrines qui seraient de nature à dérouter ceux qui les envisageraient uniquement d'après les idées modernes.

La vérité philosophique n'est pas quelque chose de mobile, qui change avec les époques, mais un vaste patrimoine que les générations lèguent aux générations et qui s'enrichit progressivement du travail continu des penseurs. Il en sera ainsi jusqu'à la fin du monde, écrit Roger Bacon, parce que rien n'est parfait dans les découvertes humaines, *usque ad finem mundi, quia nihil est perfectum in humanis adinventionibus*.

Il en résulte une conception *sui generis* de l'histoire de la philosophie. La fixation du fait historique et de l'authentique pensée d'autrui est une préoccupation de second ordre, car on demande avant tout aux autorités qu'on invoque de servir la théorie qu'on défend. De là la tendance des penseurs du moyen âge à atténuer, ou même à supprimer les divergences doctrinales de Platon, d'Aristote, d'Augustin, d'Isidore de Séville, de Bède le Vénérable, d'Anselme de Cantorbéry. Ne sont-ils pas tous les ouvriers d'une même œuvre ? Pour s'en rendre compte, il faut étudier, non pas les citations de parade, qui sont des lieux communs et que tous répètent, mais les textes difficiles et délicats, et voir comme on excelle à les plier en des sens divers. Le XIIIe siècle a des expressions savoureuses pour caractériser le procédé : *reverenter exponere*, exposer avec respect ; *pium dare intellectum*, donner un sens sortable sont des euphémismes dont les plus grands se servent quand il s'agit d'adapter à leur propre théorie quelque passage embarrassant.

Au XIIIe siècle, il ne circule pas moins de dix ou douze interprétations différentes des textes augustiniens relatifs à la connaissance du vrai dans les raisons éternelles, *rationes*

aeternae, et toutes se prétendent authentiques. On comprend après cela qu'Alain de Lille ait pu comparer l'autorité à un masque de cire dont on peut tourner le nez dans tous les sens. Et quand on entend le néo-platonicien Thierry de Fribourg, à la fin du XIIIe siècle, affirmer la concordance fondamentale des philosophies d'Aristote, de Proclus, de saint Augustin, on songe malgré soi à ce que J. de Salisbury écrit au sujet des philosophes chartrains, soucieux de concilier Platon et Aristote : « Ils ont travaillé vainement pour réconcilier des morts qui, toute leur vie, se sont contredits ».

D'autre part, si le travail philosophique a pour but la constitution collective et progressive d'un fonds de vérité, on comprend que l'œuvre seule importe et que, devant sa grandeur, le nom de l'ouvrier disparaisse. Des légions de sculpteurs ont ciselé les vierges et les saints qui peuplent les portails et les niches des cathédrales, et combien peu ont signé leur œuvre ! De même la philosophie attache peu d'importance au nom de ses collaborateurs. *Unus dicit, aliquis dicit*, « quelqu'un dit », répète-t-on en parlant des contemporains. C'est la *loi du silence et de l'humilité*. Il fallait qu'un écrivain fût connu de tous pour que son nom fût cité de son vivant, ou, comme on disait alors, pour que son nom fût allégué *(allegare)*. On compte sur les doigts ceux qui, au XIIIe siècle, reçurent pareil honneur : A. de Halès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et peu d'autres. Cet anonymat, dont on enveloppe les uns, la désignation nominale qu'on accorde aux autres résultent des besoins mêmes du travail intellectuel et du jeu des circonstances, et ne s'inspirent pas, comme aujourd'hui, du respect de la propriété littéraire ou du souci de la publicité.

Avec de pareilles idées, le plagiat ou la « défloration » est moins un pillage que l'utilisation d'un trésor commun. Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris en 1229, reproduit presque littéralement dans son *de immortalitate animae* l'ouvrage homonyme de l'archidiacre tolétain Dominicus

Gundissalinus. Le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais s'approprie les textes du *de ortu scientiarum* de Farabi, et des fragments du *divisio philosophiae* de Michel Scot, lequel, à son tour, compile Gundissalinus. Les savants éditeurs du collège Bonaventurien de Quaracchi, qui entreprennent en ce moment la laborieuse tâche d'éditer la *Somme Théologique* d'Alexandre de Halès, viennent de constater que le *prooemium* présente avec une œuvre similaire d'un certain abbé Guido, Guido Abbas, un étonnant parallélisme. Ajoutez à cela que la négligence des copistes ou la modestie des auteurs met en circulation une foule de manuscrits sans état civil bien déterminé, ou inscrits sous de fausses attributions, et vous comprendrez que l'historien des idées médiévales se heurte parfois à d'infranchissables obstacles quand il s'agit d'identifier un contradicteur, d'attribuer un texte, de découvrir un plagiat. Et, par ce côté encore, le moyen âge déconcerterait celui qui prétendrait le juger d'un point de vue moderne.

*
* *

Résumons-nous et concluons.

Adapter la spéculation aux préoccupations religieuses, systématiser le savoir après avoir inventorié ses trésors, travailler, avec une entière confiance dans les lumières de la raison, à la constitution d'une vérité immuable qui soit un patrimoine humain : ces trois grandes préoccupations de la philosophie médiévale lui impriment des caractères généraux que nous avons essayé de développer en montrant comment ils s'irradient dans toute la civilisation du temps. Il en émane comme une mentalité homogène qui enveloppe, à des degrés divers, tous les penseurs du moyen âge.

Mais la généralité même de ces caractères montre leur insuffisance à donner une idée exacte de la philosophie. Ceux qui s'en contentent sont trop tentés de voir dans le moyen âge philosophique un état idéal d'entente et d'har-

monie des esprits, où les divergences de vues seraient des quantités négligeables. Telle est bien l'impression qui se dégage des histoires de la philosophie du moyen âge, écrites il y a un quart de siècle ou plus tôt. M. Hauréau, par exemple, un des derniers représentants de cette façon de comprendre le moyen âge philosophique, ne voit dans la scolastique qu'une monotone et séculaire discussion du problème des universaux, et il comprend si peu la vie réelle des idées, qu'il fait de Siger de Brabant un disciple respectueux de Thomas d'Aquin, alors que les controverses entre ces deux penseurs ont rempli d'émoi les écoles de Paris.

Les faits ont ruiné cette façon simpliste d'écrire l'histoire. En réalité, la philosophie du moyen âge occidental abonde en systèmes et de vastes courants d'idées la traversent dans tous les sens. C'est ce qu'il nous faudra considérer de plus près dans les deux conférences qui suivront.

Nous nous sommes borné à envisager la philosophie médiévale en fonction du milieu de culture où elle s'épanouit. Ces travaux d'approche étaient nécessaires, mais ils en appellent d'autres. Car il ne suffit pas de tourner autour d'un édifice pour le comprendre ; il importe de le visiter par le dedans. Nous franchirons le seuil du moyen âge philosophique, en prenant contact avec ses doctrines, en vivant la vie de ses grands systèmes et en assistant aux conflits d'idées que suscita leur essor.

MAURICE DE WULF.

VII.

LA NATURE
D'APRÈS SAINT BONAVENTURE *).

Dans tous les êtres créés il y a lieu d'abord de poser une distinction entre l'essence et l'existence, c'est-à-dire qu'en eux l'essence et l'existence sont choses distinctes, que le principe *quod est* et le principe *quo est* ne sauraient en aucune manière être identifiés. Ainsi l'existence ajoute quelque chose à l'essence, la détermine dans l'espace et le temps, la fait subsister. Cette distinction du principe *quod est* et du principe *quo est*, qui semble devoir être attribuée à Gilbert de la Porée [1]), fut célèbre dans la scolastique et donna lieu à de nombreuses discussions. Comment d'abord faut-il entendre cette distinction ?

La plupart des représentants de l'école franciscaine de cette époque, Jean de la Rochelle notamment, enseignaient que la distinction entre l'essence et l'existence n'est pas seulement logique mais réelle.

Avicenne admettait aussi le caractère réel de la distinction, mais, au lieu d'y voir une note essentielle aux choses créées, il n'y trouvait qu'un caractère purement accidentel. Cette restriction le conduisait par un chemin assez peu

*) Cette étude est extraite d'un volume sur Saint Bonaventure qui paraîtra prochainement dans la collection *La pensée chrétienne*, éditée par Bloud et Cie à Paris.

[1]) Cf. Schneider, *Die Psychologie Albert d. Gr.* Beitr. zur Geschichte der Phil. des Mittelalt., IV, 6, 393 ff.

naturel, d'ailleurs, au panthéisme : tout être qui reçoit son existence d'un autre, disait-il, possède une essence réellement distincte de son existence ; mais faisant de ce principe juste une application défectueuse, il ajoutait que l'existence n'est dans les choses produites qu'un simple accident, quelque chose qui s'ajoute du dehors à l'essence, qui peut en être séparé, comme la blancheur est distincte et séparable de l'homme blanc. Et il concluait que Dieu, cause première de tous les êtres composés d'essence et d'existence, ne possède en propre aucune essence déterminée, qu'il est une existence indéterminée mais déterminable par toutes les créatures particulières [1]). C'est cette théorie d'une distinction réelle mais accidentelle entre l'essence et l'existence que saint Thomas attaque si souvent dans ses écrits [2]). Pour le docteur angélique la question n'est point de savoir si essence et existence sont des concepts différents, c'est là chose trop évidente ; mais, si dans un être actuel, autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive *(essentia, quod est)*, et autre chose, l'acte même par lequel cette réalité existe *(quo est, esse)*.

Saint Thomas souscrit à la thèse de la distinction réelle et essentielle. En Dieu seul, acte pur, l'essence se confond avec l'existence. Dans les créatures spirituelles ou matérielles, cette perfection qui s'appelle exister est circonscrite et resserrée dans les limites mêmes de l'essence qu'elle détermine. L'essence est donc à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Or l'être n'est acte que dans la mesure où il est capable d'actuation, car le degré d'être se mesure à la puissance qui lui correspond et une essence contingente ne peut recevoir l'actualisation de l'existence que

[1]) Cf. In IV *Metaphysic.*, text. 3°. Venise, 1552, fol. 32.

[2]) « (Avicenna) non videtur recte dixisse. Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principium essentiae ». IV *Metaph.*, lect. II. Cf. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik.* München, 1900.

dans les limites connues de la contingence [1]). La distinction réelle de l'essence et de l'existence « ne met pas seulement en relief la contingence de la créature, elle explique aussi l'unité d'existence des êtres composés d'éléments multiples (matière et forme). Enfin, elle est intimement liée à une autre doctrine par laquelle Thomas d'Aquin innove dans la scolastique : la distinction réelle de la substance et de ses facultés opératives » [2]).

La théorie de saint Bonaventure se sépare sur deux points importants de celle de saint Thomas. La distinction entre l'essence et l'existence est tout aussi familière au docteur séraphique que celle qui existe entre la forme et la matière [3]), mais il maintient une certaine différence entre ces deux points de vue et précisément parce qu'il se fait de ces deux distinctions une idée assez différente de celle que présentent les écrits de saint Thomas.

On sait qu'à la suite de Plotin et d'Avicenne, les néoplatoniciens du XIIIe siècle soutenaient que tous les êtres créés sont composés non de forme et de matière, mais simplement d'essence et d'existence.

Saint Thomas réagit contre ce mouvement en rapprochant les deux conceptions opposées et en faisant de la matière et de la forme un équivalent de l'essence et de l'existence. Saint Bonaventure, comme d'ailleurs Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, maintient fermement la distinction des deux points de vue, mais les admet tous les deux et les fait entrer dans sa théorie de la composition

[1]) In IV, Sent., l. 1, dist. II, q. 1, a. 4, ad 1. *Ibid.*, a. 1, arg. sed contra 3 et ult.

[2]) M. De Wulf, *Histoire de la phil. médiévale*, 4e édition, p. 410. Louvain, 1912.

[3]) Voyez *Sent.* I, d. III, p. II, a. I, q. III, fund. 3 : « In quolibet creato differunt quo est et quod est, sive quid est et esse ». Le saint Docteur rappelle ici que cette distinction lui est suggérée par Boethius, *De Hebdomadibus*, Migne, vol. 64, p. 1311 c. — *De Trinitate*, cap. II, Migne, vol. 64, p. 1250 c. — Cf. *Sent.* II, dist. III, p. I, a. 1, q. 1 c. « Omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem quia differt quo est et quid est ». — *Ibid*, « est in ipso compositio entis et esse ». — Cf. *Sent.* I, d. XXIII, a. 1, q. III c.

des êtres [1]). D'abord, pour lui, la distinction entre l'essence et l'existence ne se réduit pas à celle qui existe entre la forme et la matière. L'essence et l'existence expriment un mode d'être beaucoup plus vague et plus indéterminé que la forme et la matière; aussi, la simple existence ne saurait suffire à constituer une substance, il faut faire appel ici à une réalité plus déterminée, et cette réalité n'est autre que la matière.

Au second livre des *Sentences*, distinction XVII, saint Bonaventure se demande s'il y a lieu d'admettre une matière dans l'âme humaine et il répond par l'affirmative en s'appuyant sur cette considération que la distinction de *quod est* et *quo est* ne saurait, à elle seule, expliquer l'activité et la passivité de l'âme [2]).

A la distinction III du même livre, il déclare que dans les anges se retrouve aussi la composition par forme et par matière ; et l'une des raisons qu'il en donne, c'est que la simple composition par *quod est* et *quo est*, ne saurait suffire à constituer la nature angélique et précisément encore à cause de son indétermination [3]).

D'ailleurs, la composition par essence et existence peut être, au moins à un certain point de vue, admise en Dieu, tandis qu'il faut absolument exclure de la nature divine la composition par forme et par matière [4]) ; de plus, les prin-

[1]) Telle est, par exemple, la théorie de Jean de la Rochelle (voir à ce sujet une note du P. Manser dans la Revue Thomiste, 1911, nº 1, p. 89, *Die Realdistinction von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella)*, de Alexandre de Halès, de Gilles de Rome.

[2]) *Sent.* II, d. XVII, a. I, q. II c.

[3]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. I, q. I, fund. 3 : « Si dicas quod materia vocatur ipsa hypostasis sive *ipsum quod est,* tunc quaero a te de hypostasi : Aut addit aliquid super essentiam et formam aut nihil : si nihil addit, ergo *non contrahit ;* ergo sicut ipsum universale est natum semper esse et ubique, sic ipsa hypostasis, sicut patet in divinis, quia persona non addit super essentiam, est ubique et immensa sicut essentia. Ergo cum hypostasis angeli est finita et arctata et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi : hoc autem non potest esse nisi materia ».

[4]) *Sent.* I, dist. XXIII, a. 1, q. III, concl. : « Cum in communi in inferioribus inveniatur *quod est* et *quo*... sic in divinis intelligimus illa duo ».

cipes *quod est* et *quo est* se concilient parfaitement avec la nature des accidents, tandis que la forme et la matière ne peuvent se rencontrer que dans les substances, c'est-à-dire dans les êtres qui existent en eux-mêmes et pour eux-mêmes [1]). Enfin, dans la matière il y a lieu d'admettre une distinction entre l'essence et l'existence [2]).

Il ne saurait donc y avoir de doute ici sur la pensée du Docteur : la distinction entre la forme et la matière est autre chose que la simple distinction entre l'essence et l'existence ; elle ajoute à l'être un nouveau degré de détermination ; elle le situe, non pas seulement dans le genre et l'espèce, mais aussi dans l'espace et le temps ; la matière, dit saint Bonaventure, est plus que la simple existence, « elle est quelque chose qui tient le milieu entre le néant et l'être » [3]).

Si saint Bonaventure considère comme irréductibles les deux distinctions d'essence et d'existence, de forme et de matière, c'est qu'il ne voit dans la première qu'une simple abstraction, qu'une analyse purement logique de concepts, tandis que la seconde exprime les conditions mêmes de la réalité actuelle des êtres. Et c'est en cela qu'il se sépare surtout de l'école franciscaine et de saint Thomas. Nous

[1]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. 1, q. 1, fund. 4 : « Si tu feras mihi instantiam in albedine et in aliis formis, quae habent diffiniri, et habent genera et differentias, nec tamen habet materiam partem sui etc... ».

[2]) *Sent.* II, dist. XII, a. 1, q. 1, concl. : « Nam materia, *secundum sui essentiam*, est informis per possibilitatem omninodam... Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura etc... ».

[3]) *Sent.* II, d. III, p. 1, a. 1, q. f. 1 : « Aliquid quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil, sed aliquod quod est medium inter aliquid et nihil ». — Il n'est pas impossible, sans doute, de trouver dans les nombreux écrits de saint Bonaventure des expressions qui semblent rapprocher et même identifier cette double distinction d'essence et d'existence, d'une part, et de forme et de matière, de l'autre. — Voir, par ex., *Sent.* II, d. XVII, a. 1, q. II, c., où il dit que la *materia* est le principe *a quo* est fixa existentia creaturae in se. Mais le vrai sens de sa pensée ne semble pas difficile à dégager. Il nous avertit lui-même que le mot materia peut revêtir des acceptions assez différentes selon qu'on en parle en métaphysicien ou en physicien et que le métaphysicien, sous cette expression, entend stabilitatem per se existendi... et haec est materia. — *Sent.* II, d. III, p. I, a. 1, q. II, concl. Cf. *Ibid.*, *Sent.* II, d. XII, a. 1, q. 1, concl.

l'avons déjà vu par les textes cités plus haut, et nous aurons l'occasion, par la suite, de le montrer d'une manière plus précise, — c'est la forme et la matière qui constituent les éléments réels des choses, c'est la matière qui particularise, détermine et individue les êtres, et tant qu'on se borne à la simple distinction de l'essence et de l'existence, on reste en dehors du domaine des réalités [1]). La matière représente un principe substantiel commun qui, si indéterminé qu'on le suppose, est, cependant, ceci plutôt que cela et présente déjà une certaine aptitude à recevoir les formes ultérieures [2]) ; au contraire, l'essence, considérée purement en elle-même, n'est rien de réel ; elle appartient, dit saint Bonaventure, au monde des abstractions [3]) ; et s'il est permis d'introduire en Dieu cette composition par essence et par existence, c'est précisément parce qu'elle ne comporte aucune distinction réelle et a trait seulement à notre manière de concevoir les choses [4]).

*
* *

Après la distinction par essence et existence, il faut considérer la distinction par forme et par matière.

Les êtres créés sont composés de forme et de matière. C'est là une proposition générale et qui convient à tout le créé [5]). La forme est prise ici dans le sens aristotélicien :

[1]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. 1, q. II, concl. « Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat : et quia *abstracto omni esse*, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia » etc.

[2]) *Sent.* I, dist. XII, a. 1, q. 1, c. : « Materia prima potest considerari informis, existere autem non potest omni forma spoliata ».

[3]) Cf. *Sent.* I, d. XXIII, a. 1, q. III, concl.

[4]) *Sent.* I, dist. XXIII, a. 1, q. III, concl. : « Unde distinctio per *quo* et *quod est*... in omnibus divinis non facit diversitatem, nisi secundum rationem intellegendi ».

[5]) *Sent.* I, dist. XXXIII, a. 1, q. I, concl. 3. — *Sent.* I, dist. XLIII, a. 1, q. I, concl. II. — *Sent.* I, dist. VIII, p. II, a. 1, q II, c. : In solo autem Deo est privatio compositionis et differentiae... Unde in omni substantia per se ente, quae dicitur creatura, est compositio ». — Cf. *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. II.

c'est tout ce qui donne à un être son achèvement, ce qui le constitue, le complète et permet de le définir [1]). Ainsi, c'est par la forme que l'airain devient une statue ou un bouclier. Supprimez la forme, l'esprit ne se trouve plus qu'en présence d'une simple possibilité d'être ; ce n'est pas le néant, car la forme ne saurait s'appliquer au néant et le perfectionner ; ce n'est pas un être complet non plus, précisément parce que la forme lui fait défaut et qu'on n'en peut dire qu'il est ceci ou cela, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être, quelque chose d'indéterminé, d'inachevé, quelque chose qui attend son complément et son achèvement.

Jusqu'ici saint Bonaventure ne fait que suivre la tradition aristotélicienne. Mais il s'en sépare sur un point fondamental, et cette divergence de vues produit dans le développement de sa pensée des conséquences qu'il y a grand intérêt — intérêt historique au moins — à souligner ici.

Un certain nombre de scolastiques estimaient que la composition par forme et par matière ne se rencontrait que dans les substances corporelles. Saint Bonaventure, à la suite d'ailleurs d'Alexandre de Halès et des principaux représentants de l'école franciscaine, pousse la théorie jusqu'en ses dernières applications : si la matière n'exprime qu'une simple possibilité d'être, on ne voit pas pourquoi cette possibilité ne se rencontrerait pas aussi dans les substances spirituelles. Ce qui faisait reculer les théologiens, c'est que le mot *matière* comportait toujours dans leur esprit je ne sais quel mélange de corporéité ; *matériel* et *corporel* avaient fini par ne plus présenter qu'un seul sens.

[1]) *Sent.* I, dist. III, p. I, a. 1, q. III, fund. 3. — Cf. *Sent.* II, dist. III, p. I, a. II, q. III. Cependant d'après saint Bonaventure il y a une certaine distinction à établir entre la forme et la matière, d'une part, et, de l'autre, l'essence et l'existence. *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. II, concl. op. 2, improbatur. Tantôt par forme et matière il entend des concepts logiques qui servent à la définition des choses, tantôt des principes naturels qui entrent à titre d'éléments (στοιχεῖα) dans la composition physique des choses. Et c'est ce dernier sens qui semble dominer dans ses écrits.

Saint Bonaventure réagit contre cette déformation de la théorie du Stagirite et à maintes reprises il déclare que la matière n'emporte avec soi aucune idée de corps ; matière veut dire possibilité d'être et rien de plus ; la matière au sens aristotélicien n'est pas du tout la caractéristique de la matérialité, de la corporéité ; elle est uniquement le principe et le fondement de la substantialité [1]). Ainsi considérée en elle-même, elle n'est ni matérielle, ni spirituelle : elle constitue un principe indéterminé de possibilité d'être [2]) : *Materia in se considerata nec est spiritualis, nec corporalis : in se considerata* veut dire considérée dans son essence. Mais, en fait, à l'essence est toujours jointe l'existence (*materia nunquam expoliatur ab omni esse*), et selon qu'elle reçoit une forme spirituelle ou corporelle, elle prend elle-même des qualités différentes, et c'est dans ce sens seulement qu'il est permis de distinguer une matière corporelle et une matière spirituelle : (*hinc est quod materia* CONSEQUENS ESSE *in corporalibus et spiritualibus est alia et alia*). Par son union à une forme spirituelle, la matière est élevée au-dessus des conditions de l'étendue, de la quantité, de la privation, du changement et c'est en cela que la matière spirituelle se distingue de la matière unie à une forme corporelle [3]).

Ainsi, et sans crainte pour cela d'entamer leur simplicité ou leur spiritualité, il faut dire que les anges [4]) et les âmes humaines [5]) sont composés, comme tous les êtres créés, de forme et de matière ; il faut dire même que les âmes com-

[1]) Cf. *Sent.* I, dist. XIX, p. II, a. 1, q. 3, concl. : « La matière n'indique que le caractère inachevé des choses : materia sonat omnino imperfectionem ». — « Materia dicit principium passivum, et ita incompletum ». « Materia est possibilis ad distinctionem per formam ».

[2]) Cf. *Sent.* II, dist. III, p. I, a. 1, q II, concl.

[3]) *Sent.* II, d. XVII, a. 1, q. II, concl., opinio 3. — Nobilitas materiae venit ex ordine ad formam. — *Sent.* II, d. XVII, a. II, q. I, concl., ad. 1. — Cf. S. III, d. XII, a. 1, q. 1, concl., ad. 2.

[4]) *Sent.* II, d. II, p. II, a. II, q. III, c., ad. 2.

[5]) *Sent.* I, dist. I, a. III, concl., ad. 1. — *Sent.* II, dist. XIX, a. 1, q. 1, concl., Ratio 3.

portent aussi une matière, considérée en elles-mêmes, indépendamment de leur union à un corps [1]). C'est que les anges et les âmes constituent de véritables substances et, de ce chef, se trouvent soumis aux conditions de la substantialité.

Que les esprits soient de véritables substances, saint Bonaventure l'établit par l'examen de leur propriétés, surtout de leur activité. Un être actif est nécessairement un être qui existe *per se* [2]) et l'existence *per se* est la caractéristique même de la substance [3]).

Si la matière se trouve également dans les substances spirituelles et dans les substances corporelles, il s'ensuit évidemment que la matière ne tend par elle-même ni à devenir esprit, ni à devenir corps ; elle ne se détermine pour l'un ou pour l'autre que par l'adjonction d'une forme particulière [4]).

Cependant, par certains passages du saint docteur, on pourrait croire que, pour lui, il y a dans la matière une certaine disposition à recevoir une forme spirituelle ou une forme matérielle [5]). Mais c'est qu'alors il considère la matière non plus comme une simple potentialité, état qui, nous l'avons vu, est purement idéal et ne constitue qu'une abstraction ; il l'envisage comme revêtue de certaines déterminations inférieures dont, en fait, elle n'est jamais totalement privée [6]). Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que prise à la rigueur la distinction de matière corporelle et de matière spirituelle cesse d'avoir sa raison d'être.

[1]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. III, c. — « Dici posse quod Deus ante corpus animam ejus Adae produxerit ut ostenderet eam a corpore non dependere sed per se subsistere ». — « Anima non dependet a corpore tanquam indigens eo ad eius conservationem ».

[2]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. 1, Concl., opinio 3.

[3]) *Sent.* II, dist XIII, a. II, q. I, Concl. — Nulla substantia per se existens... est pura forma, nisi solus Deus.

[4]) *Ibid.* II-XVII-I-II, c. — *Sent.* II, d. III, p. I, a. 1, q. II : « Materia in se considerata nec est spiritualis, habet ad formam sive spiritualem sive corporalem ».

[5]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. II, Concl. 6.

[6]) Cf. *Sent.* II, d. IX, a. 1, q. III, concl., ad. 3.

C'est donc par l'union de la forme et de la matière que se constituent toutes les substances. C'est cette union aussi qui constitue et différencie les individus particuliers.

On sait comment Aristote avait résolu ce fameux problème de l'individuation si agité dans les chaires du moyen âge. Par elle-même, la forme n'est ni cet objet-ci, ni celui-là ; la forme *homme* convient indifféremment à tous les êtres actuels ou possibles de l'espèce humaine : elle est universelle. Ce qui fait que cette forme se spécialise, s'individualise, que l'*homme* devient *tel homme*, que tel homme particulier se distingue comme individu réel de tel autre homme c'est uniquement la matière.

Saint Bonaventure reproduit pour son compte cette théorie ; il précise même d'une manière très heureuse le mode de cette individuation. Selon lui, en effet, au lieu de dire que l'individuation résulte de la matière, il est plus exact de la placer dans l'union même de la forme et de la matière. « Si vous demandez duquel des deux principes résulte principalement l'individuation, il faut répondre que l'individu est *hoc aliquid*, cette chose que voici. Il doit d'être *hoc* surtout à la matière, laquelle donne à la forme sa position dans l'espace et dans le temps ; il doit d'être *aliquid*, surtout à la forme. C'est que l'individu possède, en effet, l'essence et l'existence. La matière donne l'existence à la forme ; la forme donne l'essence actuelle à la matière [1]). Ainsi il faut élargir la proposition du Stagirite qui, prise dans un sens trop restreint, cesserait d'être vraie, car on ne voit pas bien comment la matière, qui est, aussi bien que la forme, commune à tous les êtres particuliers, pourrait, à elle seule, constituer le principe de leur individuation [2]). Si la matière et la forme sont également communes à toutes les substances particulières, une seule solution est possible,

[1]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. II, q. III.
[2]) « Quomodo enim materia quae omnibus est communis, erit principale principium et causa distinctionis, valde difficile est videre ».

c'est que ces deux éléments se déterminent l'un par l'autre [1]). Si l'on applique plusieurs fois un cachet sur la cire, on voit se former un certain nombre de sceaux. La cire, qui d'abord était indéterminée, prend la forme du cachet et se détermine, et de son côté le sceau ne se multiplie que grâce à la présence de la cire. Ainsi en est-il de l'union de la forme et de la matière [2]).

L'application que saint Bonaventure fait de sa théorie aux anges mérite d'être signalée, car sur ce point elle sépare nettement sa pensée de celle de saint Thomas. L'auteur de la *Somme*, refusant d'admettre dans les anges la composition par forme et par matière et reconnaissant pourtant avec Aristote que c'est uniquement la matière qui individue les sujets particuliers, se trouvait assez embarrassé pour expliquer comment chaque ange constitue un être à part distinct des autres. Il déclare que dans la hiérarchie angélique il n'y a pas de distinction d'espèce et d'individu, que chaque individu constitue à lui tout seul une espèce [3]). La solution qu'apporte saint Bonaventure nous semble beaucoup plus naturelle et plus conforme aussi à l'esprit de la philosophie scolastique. On ne voit pas pourquoi la théorie dérogerait en ce seul point à la règle générale qu'elle pose pour l'individuation des natures particulières. Les substances spirituelles sont composées de forme et de matière et, par conséquent, s'individuent tout à fait comme tous les autres êtres [4]).

[1]) « Individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae et formae, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum ».

[2]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. II, q. III, concl.

[3]) Saint Thomas, *De Ente et essentia*, c. V; *De substant. separat.*, c. VII. *Summa theolog.*, 1a, q. 513; q. 39, 1 ad 3; q. 54, 3 ad 2; q. 56, 1 ad 2; q. 75, 4, 5; q. 85, 1 et 3 ad 4; q. 86, 1, 3.

[4]) Cette opinion d'ailleurs n'appartient pas exclusivement à saint Bonaventure. Pierre de Tarantaise parlant de cette controverse dit : « Duplex est celebris opinio ». (*Sent.* II, dist. XVII, q. 1, a. 2.) On la trouve déjà chez saint Augustin (*De Genesi*, ad litt. V, c. V, nº 13; VII, c. 5, nº 7, c. 6, nº 9; c. 17, nº 39.) et saint Bonaventure s'appuie lui-même sur l'auteur *De Genesi* (*Sent.* II, 3, 1, 1, 2, fund. 1). Toute l'école franciscaine, y compris Scot, partageait, à part quelques rares excep-

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que cette composition nuise à la simplicité des substances spirituelles et constitue un argument contre leur immortalité. C'est là une objection que l'on adressait déjà à saint Bonaventure et il apporte un soin spécial à y répondre.

Il le fait en montrant que l'objection naît uniquement d'une fausse interprétation du mot *matière ;* il suffit de rendre à ce mot sa signification historique pour voir qu'il n'inclut aucune corporéité et, par conséquent, ne s'oppose en rien à la spiritualité des substances. La spiritualité n'est autre chose que la simplicité [1]) et la simplicité consiste à subsister par soi à titre d'être complet et indépendant, et, comme la matière a été définie le fondement de la possibilité des substances, on voit que l'introduction de la matière dans une substance ne nuit en rien à sa simplicité ni à sa spiritualité [2]). S'il s'en trouve qui refusent d'introduire la matière dans l'âme, c'est qu'ils considèrent la matière comme étant déjà déterminée et l'assimilent au corps : *non intendentes de materia in generaliter* ; mais il convient de ne prendre ici le mot matière que dans sa plus grande généralité. Et voilà pourquoi le traducianisme est radicalement faux. Cette hypothèse, qui attribue aux parents la génération de l'âme aussi bien que celle du corps, suppose que les formes spirituelles naissent les unes des autres. Or c'est là chose impossible.

D'ailleurs, la présence de la matière dans l'âme ne nuit point à sa simplicité, parce que la matière considérée en

tions, cette manière de voir. Chez les Dominicains même et malgré l'autorité de saint Thomas, Pierre de Tarantaise déclare les deux opinions probables et Albert le Grand ne semble se séparer de saint Bonaventure que dans la manière de s'exprimer.

[1]) Il ne s'agit ici évidemment que d'une simplicité secundum quid, car la simplicité absolue se rattache à l'indépendance absolue et celle-ci ne se rencontre qu'en Dieu. — Cf. *Sent.* I, d. XXXIII, a. 1, q. 1, concl. 3 et I, dist. XLIII, a. 1, q. 1, concl. — dist. XXXVII, p. I, a. II, q. II, ad 4 : Nullius creaturae, quantumcumque nobilis, potentia est omnino simplex etc.

[2]) Cf. *Sent.* II, d. I, p. II, a. I, q. II, ad 3 ; II, d. XVII, q. 1, fund. I. « Anima rationalis... simplex in essentia ».

elle-même est simple et indivisible. Le corps est divisible mais non la matière [1]).

On objectait aussi que, tout composé pouvant être dissous, l'admission d'une forme et d'une matière dans les anges devait nécessairement compromettre leur immortalité. Cette objection repose sur la précédente et n'a, par conséquent, pas plus de valeur ; d'ailleurs, l'immortalité ne représente qu'une nécessité naturelle de persévérer dans l'être [2]) sans qu'on ait à déterminer le mode spécial et le fondement de cette nécessité.

La manière dont saint Bonaventure répond à ces objections est excellente, et saint Thomas, qui est loin pourtant de partager la théorie du docteur séraphique, ne peut s'empêcher d'approuver pleinement son langage sur ce point [3]).

Mais saint Bonaventure se voit obligé de chercher une autre voie pour prouver l'immortalité des substances spirituelles. Il ne peut plus s'appuyer sur le concept de simplicité absolue comme on le faisait couramment ; il recourt à une application assez originale de sa théorie sur la forme et la matière.

Comme toutes les substances, les natures spirituelles sont composées de forme et de matière, mais les substances spirituelles présentent ceci de particulier, que Dieu seul est capable d'unir en elles la forme et la matière ; aucune force naturelle n'y saurait suffire [4]).

C'est donc Dieu qui unit en elles la forme et la matière : d'autre part, il ne se sert pas, pour leur composition, d'une matière préexistante, car il diminuerait ainsi la somme

[1]) *Sent.* II, dist. III, p. I, a. 1, q. II, concl., ad 4. Cf. *Ibid.*, fund. 4. « partibilitas inest rebus corporalibus ». Cf. *Sent.* II, dist. XVII, a. II, q. III, fund. 5 : « Anima rationalis... per se existens et incorruptibilis ».

[2]) *Sent.* II, dist. XIX, a. 1, q. 1, concl., ad. 1. Cette *distinction* est à lire en entier.

[3]) Cf. Saint Thomas, *Sum. theolog.*, I, q. 75, a. VI.

[4]) *Sent.* II, dist. XV, a. II, q. III, concl., ad. 5, 6.

totale de matière élémentaire qu'il a créée au commencement et bouleverserait l'ordre du monde ; il crée donc une nouvelle matière pour chaque nouvelle forme spirituelle [1]), et ainsi, forme et matière étant créées l'une pour l'autre, sont indissolublement unies [2]). Dans les natures spirituelles, la matière une fois unie à une forme, ne peut plus la perdre : car, étant créée uniquement pour cette forme, on ne voit pas comment elle pourrait la remplacer et en prendre une autre [3]). Ces changements de forme conviennent très bien aux substances corporelles, car, dans ce domaine, n'importe quelle forme peut s'ajouter à la matière préexistante, mais il n'en va pas de même des substances spirituelles, et cette liaison nécessaire qui existe en elles entre leur forme et leur matière constitue leur immortalité.

La solution que saint Bonaventure apporte au problème de l'union de l'âme et du corps présente aussi un intérêt particulier. D'après Aristote, l'âme et le corps réunis ne constituent qu'une seule substance ; l'âme est la forme et le corps la matière du composé humain. Il s'ensuit donc que chacun de ces éléments pris séparément n'est qu'un être incomplet et inachevé. L'âme est faite pour être unie au corps comme la forme tend à se particulariser dans une matière : avant comme après cette union, l'âme cesse d'exister à titre d'être indépendant : elle s'évanouit comme toutes les autres formes auxquelles la matière vient subitement à faire défaut : L'âme est l'acte premier d'un corps organisé [4]).

Saint Thomas adopte complètement cette théorie, sauf que pour rester fidèle à l'enseignement de l'Eglise, il déclare que l'âme séparée du corps continue à subsister, mais dans un état anormal et se distingue des autres formes par son aptitude à être unie à un corps et à tel corps [5]). C'est cette

[1]) *Sent.* II, dist. XVIII, a. II, q. III, fund. 5. — Anima rationalis simul cum ipsa producitur sua materia.
[2]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. III. Concl. sub. fin.
[3]) *Sent.* I, dist. I, a. III, q. II. Concl., sol. 1.
[4]) Aristote, *De Anim.*, B. 1.
[5]) *Summa* I, q. 118, a. 3, c.

théorie qu'adopte aussi saint Bonaventure, mais il l'interprète très librement et d'une manière assez différente. Avec Aristote il part de ce principe que l'homme est le composé d'un corps et d'une âme [1]) ; que l'âme est la forme ou l'acte premier d'un corps déjà organisé [2]) ; mais il refuse d'admettre que le corps reçoive de l'âme son existence, son être propre. C'est que, pour lui, l'âme et le corps constituent chacun par eux-mêmes et indépendamment de leur union, un être complet, subsistant *per se*, une véritable substance [3]). De sorte que le composé humain ne résulte pas de l'union d'une forme et d'une matière au sens de pure potentialité, il résulte de l'union de deux substances formées, dont l'une joue le rôle de forme et l'autre celui de matière [4]). Et ainsi dans ce composé, — c'est là, d'ailleurs, nous le verrons, la condition la plus générale de tout composé — il n'y a pas qu'une seule forme comme le pensait saint Thomas [5]), il y a plusieurs formes : la forme du corps, la forme de l'âme ; il y a aussi la matière du corps et celle de l'âme, mais ces éléments s'unissent de telle manière que le composé qui en résulte forme vraiment un être complet, total, unum *per se*. L'âme, à titre de forme, tend à s'unir au corps qui constituera, par rapport au composé humain, sa matière, et le corps, de son côté, a une tendance naturelle à être informé par l'âme pour laquelle il a été formé ; de sorte que l'union résultant de ces deux besoins parallèles (appetitus) est vraiment une union naturelle [6]).

[1]) *Sent.* I, dist. XXIII, a. 1, q. 1, opp. 3.

[2]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. III, fund. 2. — Anima naturaliter est forma corporis. Anima non est nata uniri nisi carni formatae et organisatae. *Sent.* III, dist. III, p. II, a. III, q. II, concl. — Cf. *Sent.* II, dist. I, p. II, a. III, q. II, concl., opinio 3.

[3]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. II, concl. II.

[4]) *Sent.* II, XVII, a. 1, q. II. Comme nous le disons dans le texte, le corps n'est pas précisément la matière de l'âme, il joue seulement à son égard le rôle de matière : « Ubi est essentiarum diversitas, si una est in altera, oportet quod una sit aliquo modo materialis alteri ». — *Sent.* I, dist. XIX, p. I, a. 1, q. IV, concl., ad. 3.

[5]) *Summa* I, q. 76, 3, c. — III, q. 75, 6, ad. 2.

[6]) *Sent.* II, dist. XVII, a. 1, q. III, fin. — Cf. *Ibid.* : « Anima unitur corpori ut perfectio naturalis, cui naturaliter appetit copulari ». — « Utrum

L'âme unit son être à celui du corps non d'une manière accidentelle, extérieure, par une espèce de juxtaposition ; précisément parce qu'elle éprouve une inclination naturelle pour lui et que le corps partage lui aussi cette inclination [1]), elle le saisit, pour ainsi dire, par le dedans, elle l'imprègne, l'anime, lui donne la vie et ainsi ne fait plus qu'un avec lui [2]) ; l'âme anime le corps comme elle est elle-même animée par Dieu [3]). Etant déjà animée avant cette union, la vie qu'elle communique au corps n'est pas une vie étrangère, c'est sa propre vie, et c'est ce qui explique que de l'union de ces deux substances ne résulte qu'un seul être substantiellement le même.

Mais il faut bien se garder de croire que le maintien de ces deux formes et de ces deux matières dans le composé humain nuise à son unité absolue : car, une fois formé, il constitue une substance nouvelle, et cette substance, comme toutes les substances, se trouve *à titre d'être subsistant per se*, composée d'une seule forme et d'une seule matière, l'âme et le corps. Et ainsi on échappe à cette étrange théorie, plusieurs fois condamnée et toujours renaissante, qui attribue dans l'homme les fonctions supérieures et les fonctions purement végétatives à plusieurs principes distincts, à des âmes différentes. Rien n'est plus contraire à la pensée de saint Bonaventure. L'expérience prouve que chez l'homme la vie sensible et la vie végétative vont toujours de pair avec la vie rationnelle [4]). Ainsi nous voyons qu'après la disparition de l'âme rationnelle, c'est-à-dire à la mort, la vie sensible et la vie végétative sont supprimées en même

autem illa ordinatio (quam habet caro ad animam quae ipsam vivificavit), fundatur in appetitu naturali vel providentia conditoris, difficile est discernere ». — *Sent.* II, dist. XXX, a. III, q. 1. Concl., ad 6.

[1]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. III, concl., ad 4 : « Anima dependet a corpore per appetitus sui inclinationem quam habet ad ipsum sicut forma ad materiam propriam ».

[2]) *Sent.* II, dist. I, p. II, a. III, q. I, fund. 4.

[3]) *Sent.* II, dist. XXVI, a. I, q. II, opp. 4. — Augustinus, *De Civitate Dei*, liv. XIII, c. II.

[4]) *Sent.* II, dist. XVII, a. II, q. I, fund. 3.

temps que toutes les fonctions supérieures [1]). D'ailleurs, si l'homme avait plusieurs âmes, il aurait plusieurs principes de vie, donc, à titre de composé, plusieurs formes constituantes, ce qui est une absurdité.

*
* *

Les différents éléments créés ne sont point isolés ; partout nous découvrons l'ordre, l'harmonie, la composition, la production de nouvelles formes et de nouveaux êtres ; partout aussi nous saisissons dans la nature l'activité, le mouvement et la vie. Il faut donc que les éléments aient entre eux certaines relations d'où découle tout l'ordre de l'univers : relations réciproques de la forme et de la matière, relations des quatre corps simples avec la matière première ; relations de toutes les natures corporelles particulières avec les corps simples ; relations du ciel empyrée avec le monde des choses terrestres ; relations enfin de tout l'univers créé avec le premier moteur.

Nous n'avons pas à revenir ici sur ce qui a été déjà dit de l'union dans toute substance créée de la forme et de la matière, mais il faut voir dans quelles conditions spéciales se produit cette union. Dans chaque être particulier il y a d'abord une forme propre qui, comme nous l'avons dit, sert à définir cet être, à le classer, et constitue son concept. Mais, à côté de cette forme propre, il y a tout un ensemble de déterminations plus ou moins accidentelles, forme de composition, de mixtion [2]), de complexité [3]), d'organisation [4]), formes élémentaires [5]), formes accidentelles, formes actives, formes premières (actus primus), formes secondes, etc.

Chaque groupe d'êtres reçoit aussi une détermination

[1]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. III. — *Sent.* II, dist. XXXI, a. I, q. I, fund. 1.
[2]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. II, ad 6.
[3]) *Ibid.*
[4]) *Sent.* II, dist. VIII, part. I, a. II, q. I. Concl., ad. 2.
[5]) *Sent.* II, dist. XII, a. I, q. III, op. 3. — *Ibid.* II, *Sent.* XXVI, a. I, q. III, ad 4.

plus commune qui le caractérise et lui donne ce par quoi tous les individus de ce groupe se ressemblent ; il y a aussi une forme commune à tous les corps célestes [1]), une autre commune aux corps terrestres; enfin, au-dessus de toutes ces formes plus ou moins particulières, il faut reconnaître une forme commune à tous les êtres, participable pour tous et c'est ce que saint Bonaventure appelle proprement la forme commune. Il y a donc dans les êtres pluralité de formes. Mais toutes ces formes sont harmonisées et par leur subordination a la forme propre elles ne s'opposent en rien à l'unité substantielle de la nature dans laquelle elles se trouvent à titre de déterminations. D'ailleurs cette pluralité de formes ne convient bien qu'aux natures corporelles [2]): les substances spirituelles ne sont pas susceptibles de recevoir plusieurs formes et ainsi leur unité est plus foncière que celle des substances corporelles et les rapproche plus de la simplicité absolue de Dieu [3]).

Il faut bien saisir le véritable sens de cette doctrine de la pluralité des formes. Elle présente, d'abord, une signification logique. Chaque être peut être simultanément et un grand nombre de fois forme et matière à l'égard des autres êtres qui le précèdent ou le suivent dans l'arbre de la classification. On peut donc, dans le même être, distinguer en nombre indéfini toute une série de formes qui traduisent ses relations au point de vue du genre et de l'espèce. Ainsi la statue est forme par rapport au bloc d'airain ; l'airain est forme par rapport au minerai, le minerai est forme par rapport aux éléments, les éléments sont forme par rapport à la matière première. Entendue dans ce sens purement logique, la doctrine de la pluralité des formes n'exprime

[1]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. II, concl. « [natura caelestis] perfecta est sua forma ut nullo modo habeat appetitum ad aliam formam ».

[2]) Saint Bonaventure reste fidèle sur ce point à la doctrine générale des scolastiques du XIIIe siècle.

[3]) *Sent.* II, dist. XVII, a. I, q. II, concl. Natura coelestis... nullo modo habet appetitum ad aliam formam. — *Sent.* I, dist. XXXIII, a. I, q. I, concl. I, dist. XLIII, a. I, q. I, concl.

que les déterminations abstraites plus ou moins générales ou particularisées que l'esprit découvre dans les choses.

Mais là ne se borne pas le sens de la doctrine de la pluralité des formes. Elle prend aussi une signification physique et présente, par conséquent, un grand intérêt pour la solution de la question si controversée de la constitution réelle des substances. Et c'est bien là le sens que lui donne saint Bonaventure. Chaque propriété irréductible d'un être requiert une forme particulière — forme réelle et pas seulement logique — qui l'explique et la rend possible — et comme ces propriétés sont en nombre indéfini, il n'y a pas de raison de limiter le nombre des formes qui peuvent ainsi coexister dans le même être [1]).

Dans la matière aussi il y a lieu de reconnaître une certaine pluralité et comme différents degrés d'indétermination ou différents moments de détermination. La matière sortie des mains du Créateur est indétermination pure et absolue : c'est la *materia prima*, et l'Ecriture, au chapitre I de la Genèse, dit d'elle qu'elle était informe, insaisissable à la vue et au toucher : c'est le fondement de la possibilité de toutes les substances. Mais, ce n'est là qu'un état idéal, car dans cette *materia prima* se produit tout de suite une première différenciation : une partie de cette *materia* est destinée à être informée par les formes spirituelles, tandis que l'autre est destinée aux formes corporelles. Dans la *materia spiritualis* elle-même une partie est réservée aux esprits purs, l'autre aux âmes humaines ; quant à la *materia materialis* elle se différencie dans les quatre corps simples élémentaires d'où dérivent ensuite, par voie de différenciations de plus en plus particulières, l'immense multiplicité de tous les corps qui remplissent le monde terrestre. Le mode de toutes ces différenciations corporelles se réduit à la con-

[1]) Sur la théorie scolastique de la pluralité des formes, voir M. De Wulf, *Le traité de Unitate de Gilles de Lessines*. Louvain, 1910, pp. 10 et suiv. « La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle ».

densation et à la raréfaction [1]). A chacune de ces différenciations correspond une forme de plus en plus spécialisée ; car n'importe quelle forme ne saurait convenir à n'importe quelle matière, ni réciproquement. Il n'y a qu'une espèce de matière, mais la diversité des formes rejaillit, de quelque manière, sur la matière elle-même et la détermine d'une façon de plus en plus précise. Il se fait ainsi comme un échange continuel de formes ; les formes les plus précises et les mieux caractérisées sortent graduellement des formes les plus indistinctes et les plus primitives et ce mouvement réalise peu à peu l'ordre et l'harmonie de l'univers.

Il ne faut pas croire que ces formes différentes qui apparaissent ainsi et se réalisent progressivement se trouvent déjà à l'état latent dans l'être qui change et se développe, car souvent ces formes sont inconciliables et constitueraient au sein de l'être un principe de désordre et de lutte [2]) ; elles se produisent donc au fur et à mesure des changements qui surviennent. Il n'y a de préexistant dans la nature que la force plastique capable de produire des formes. Ou encore on peut dire, à la rigueur, que toutes ces formes existent déjà à titre de virtualités : *ut materia habeat in se seminales rationes sibi a primaria conditione inditas*. Mais de toute manière ces formes ne se réalisent que sous l'excitation d'un agent distinct d'elles : *per actionem agentis educantur in actum*.

On voit, dès lors, que cette production de formes nouvelles ne doit pas être considérée comme une création : à proprement parler aucun élément nouveau n'apparaît dans la nature ; il y a seulement passage d'une forme à une autre, transformation : « *formae producunter ex aliquo, sed non*

[1]) *Sent.* II, dist. XVII, a. II, q. II, fund. 2 : « Nihil venit ad constitutionem mixti nisi corpus quod est miscibile, miscibile autem non est nisi corpus rarefactibile et condensabile ».

[2]) *Sent.* II, dist. VII, a. II, q. I : tunc contraria ponerentur simul in eodem.

ex aliquo materialiter vel constitutive, sed ex aliquo originaliter [1]).

Aristote déjà l'avait remarqué : il est impossible que la matière reste absolument dépourvue de forme ; dès qu'une détermination disparaît, une autre la remplace : la forme de l'airain s'évanouit et est remplacée par la forme du bouclier ; celle-ci fait place à la forme d'une statue ou d'une épée : et ces substitutions de formes expliquent dans le monde le va-et-vient continuel des êtres, l'alternative de croissance et de dégénérescence, le devenir, la génération et la mort.

La matière est essentiellement passive et inerte, c'est des formes qu'elle reçoit l'activité et le mouvement [2]) ; les formes ne sont donc pas seulement des concepts logiques, elles sont en même temps et surtout des principes d'organisation [3]), et chacune d'elles n'est qu'une spécialisation particulière de la force plastique primitive que le Créateur a infusée dans la *materia prima*. Ainsi c'est du dedans que la nature est travaillée et organisée : le monde ressemble à un corps vivant qui reçoit de son âme le mouvement, la vie, la conservation de ses parties et leur organisation ; et de même que l'âme est immédiatement animée par Dieu, ainsi la force plastique du monde dépend immédiatement du créateur [4]).

L'âme une fois animée, maintenue dans la vie par l'action conservatrice du Créateur, communique immédiatement au corps ses mouvements particuliers : ainsi également la force plastique une fois infuse par Dieu dans le grand corps de la matière, le dirige immédiatement d'après l'idée, le plan,

[1]) *Sent.* II, dist. VII, p. II, a. II, q. I, concl., ad. 6.
[2]) *Sent.* II, dist. XXX, a. III, q. I, concl., ad. 5 : « quantitas virtutis se tenet ex parte formae et potest dici ratio seminalis ».
[3]) *Sent.* II, dist. XV, a. I, q. I, concl., ad. 2.
[4]) *Sent.* II, dist. VIII, a. II, q II, c. « [Dominus] indidit rebus naturalibus et virtutes seminarias secundum quas, Deo cooperante, cunctae naturales formae producuntur in esse ». Cf. *Sent.* II, dist. VII, p. II, a. II, q. I. « Deus est principaliter agens et producens in omni rei eductione ».

la forme directrice fixés par Dieu et le conduit à sa destinée terrestre.

L'organisation du corps humain n'est qu'un cas particulier de cette action plastique que la forme exerce sur la matière.

La forme pénètre ici la matière déjà composée, elle devient pour elle un principe de vie comme on le voit pour les plantes et les animaux. Mais c'est chez l'homme qu'elle atteint le plus haut degré de l'organisation. Ce n'est pas elle, sans doute, qui forme le corps, car il est déjà organisé, achevé et constitue une substance complète lorsque l'âme lui est ajoutée ; la matière corporelle s'est développée lentement sous l'action plastique de forces naturelles propres au père et à la mère qui engendrent ; mais l'âme embellit le corps, le parfait, le conserve [1]) : et aussi lorsqu'elle s'en détache sous le choc de la mort, le corps se désorganise, ses éléments se désagrègent, et la matière que la forme avait, pour ainsi dire, tenue emprisonnée, recouvre sa liberté et retourne à son premier état de moindre détermination.

Nous avons dit que Dieu meut le monde comme l'âme anime et meut le corps auquel elle est unie. C'est là encore une pensée éminemment hellénique. Sans doute, Platon et Aristote conçoivent d'une manière assez différente le rapport que la nature entretient avec l'intelligence première, mais, à laisser de côté des divergences assez tranchées dans la manière dont ils conçoivent le premier moteur, l'idée est, au fond, la même. Il semble bien que pour Platon Dieu soit l'âme même du monde : en sa partie supérieure cette âme se repose dans la contemplation du bien et d'après cet idéal indéfectible, forme la nature. Dieu est l'âme des choses, et voilà pourquoi il est la cause éternelle de l'éternel mouvement.

C'est la considération de la nature et surtout du mouve-

[1]) *Sent.* II, dist. I, p. II, a. III, q. II, concl., opinio 3.

ment continuel des choses qui élève aussi Aristote à l'affirmation d'une intelligence suprême. Pour lui aussi c'est en Dieu que réside la cause dernière du mouvement et la raison profonde de l'actualisation de toutes les puissances que recèle le vaste sein de la nature. Le moyen âge est pénétré de cette pensée. Saint Bonaventure l'introduit tout entière dans sa théorie et il s'attache à l'utiliser en l'appliquant au système cosmologique de la Genèse.

D'après l'Ecriture, en effet, nous voyons qu'à l'origine Dieu tire du néant une masse inorganique [1]), qui ensuite, peu à peu, aux différents jours de la création, et sous l'action des forces séminales qui opèrent par une causalité interne, se développe, se différencie, se détermine et s'organise. Or, l'action de ces forces est sous la dépendance immédiate de Dieu [2]). C'est lui qui leur communique leur efficacité, qui la leur conserve, qui les dirige dans leur action et, s'il cessait un seul moment de les soutenir, tout retournerait d'abord à l'état inorganique et rentrerait ensuite dans le néant. Sans doute, la nature possède une causalité propre [3]) ; Dieu ne crée pas continuellement, il laisse aux causes secondes l'efficacité particulière qu'il leur a accordée une fois pour toutes [4]), son action ici consiste uniquement à les conserver, mais il n'en est pas moins vrai que c'est finalement à lui qu'est suspendu tout le développement de la nature. Il la meut par les forces, mais les forces ne sont rien sans lui.

Pour bien faire saisir sa pensée, saint Bonaventure compare ici l'action de la nature à celle de Dieu et à celle de l'homme. Dieu agit du dedans; en créant l'être, il lui communique intérieurement le mouvement. L'homme n'agit que du dehors puisque son action ne peut s'exercer que

[1]) *Sent.* II, dist. XII, a. I, q. III, fund.
[2]) Cf. *Sent.* II, dist. VII, p. II, a. II, q. I. « Deus est principaliter agens et producens in omni rei eductione ».
[3]) *Sent.* II, dist. XXX, a. III, q. I, concl.
[4]) *Sent.* II, dist. VII, p. II, a. II, q. I, concl.

sur une matière préexistante : la nature participe à ces deux modes d'efficacité : elle agit à la fois au dedans et au dehors ; Dieu crée *ex nihilo,* l'homme agit *ab actu in alium ;* la nature, *de potentia in actum* [1]).

Pour éviter de faire intervenir continuellement Dieu dans le cours du monde et le développement des choses, il faut dire que la nature possède certaines prédispositions à se développer dans un sens donné. La présence de ces dispositions, de ces tendances, de ces énergies sourdes, dispense de recourir sans cesse à une intervention divine, qui serait la négation, au sein de la nature, de toute causalité créée ; d'autre part, ces dispositions ne sont que des tendances, c'est-à-dire quelque chose d'inachevé et d'incomplet, il faut que les forces naturelles les mettent en jeu en les actualisant : la nature ne tire rien du néant, mais elle réalise les virtualités que Dieu a déposées et conserve dans son sein.

La nature ne se meut donc pas d'elle-même : ses dispositions sont mises en activité par les forces séminales ; ces forces elles-mêmes se meuvent selon les formes particulières : formes et forces tiennent uniquement de Dieu et toute l'efficacité qu'elles possèdent pour mouvoir, et la direction du mouvement qu'elles impriment à la nature corporelle [2]).

F. Palhoriès.
Docteur ès Lettres.

Paris, janvier 1912.

[1]) Cf. *ibid.*, p. II, a. II, q. II, concl.
[2]) *Sent.* II, d. VII, p. II, dub. III.

VIII.

L'ÉTHIQUE ET LA PÉDAGOGIE MORALE DE FR. W. FOERSTER.

(*Suite* *).

Kant a écrit la « critique de la raison pure ». Pour réprimer les prétentions de l'individualisme en matière éthico-religieuse, notre époque, dit Förster, devrait écrire la « critique de la raison individuelle » [1]).

Qu'est-ce à dire ?

Dans les sciences naturelles et dans les sciences historiques nous avons aujourd'hui des règles de la méthode fixant les moyens d'investigation et les sources d'erreur. On n'admet pas qu'un auteur qui, dans ces domaines du savoir, veut être pris au sérieux, s'abstienne d'étudier à fond son sujet ou néglige les travaux de ses prédécesseurs. Mais le domaine des questions morales et religieuses est, lui seul, livré à toutes les fantaisies. Chacun se croit autorisé, sans étude et sans expérience même, à édifier une théorie morale ou religieuse, comme s'il n'y était besoin que des facultés naturelles tout court, sans culture spéciale, sans apprentissage déterminé, sans aptitudes propres. Une réaction s'impose si l'on ne veut voir les problèmes essentiels de la vie devenir la proie du dilettantisme absolu. Cette réaction est fatale. Notre siècle de positivisme, d'expérimentation, d'induction devra bien reconnaître que les expériences fragmentaires et les lueurs indécises qui sont le lot de beaucoup, surtout dans l'agitation fiévreuse de notre temps, sont insuffisantes à fournir la solution de ces grands problèmes qui dominent toute notre vie.

Il y a donc une question de compétence qui, d'après Förster, doit faire l'objet des prolégomènes de l'éthique. C'est ce qu'il appelle le problème critique de la morale. Il s'agit de savoir quelles sont les

*) V. Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1912, p. 116.

1) *Jugendlehre*, S. 481. Förster traite encore ce sujet dans : *Sexualethik und Sexualpädagogik : Anarchie oder Autorität*, S. 1-20 ; et dans : *Autorität und Freiheit*, S. 1-122.

conditions psychologiques indispensables à la connaissance des vérités morales. Il apparaît à l'évidence que, ici comme en d'autres sciences, il est de première importance d'étudier exactement et à fond, la vie et la nature humaine. Mais ce que l'individualisme moderne n'a pas vu, c'est que, à travers l'expérience de la vie réelle où les connaissances morales s'élaborent, l'individu doit conserver sa liberté vis-à-vis de ses passions et des attraits du monde extérieur. On a depuis longtemps noté la disproportion qui existe entre le progrès des sciences naturelles et mathématiques, d'une part, et le progrès moral, d'autre part[1]). C'est qu'en matière éthico-religieuse l'homme se trouve aux prises avec ses instincts élémentaires, avec ses appétits, ses passions, insurgés tôt ou tard contre la réalisation de l'idéal moral. Ici, pour avancer, il faut se sacrifier ; pour progresser, il faut savoir au besoin retrancher de notre être propre. Et l'intelligence se ressent, ici, des vicissitudes de la conduite pratique. C'est une vérité, que l'expérience consacre chaque jour, qu'en matière morale les grandes clartés ne rayonnent que sur les lieux hauts où triomphe l'esprit d'abnégation. L'isolement de la raison raisonnante est une de ces abstractions fausses et pernicieuses dont le XVIIIe siècle a saturé l'atmosphère philosophique et il est étonnant que le XIXe siècle, qui a dépensé tant d'efforts pour tâcher de réduire les phénomènes mentaux à des processus matériels, n'ait pas davantage insisté sur la dépendance de la raison individuelle vis-à-vis des appétits sensibles. Les grands philosophes anciens comprenaient mieux que beaucoup de nos modernes que la solution vraie des grands problèmes de la vie présuppose l'empire sur notre nature inférieure; aussi leurs disciples se voyaient-ils imposer une épreuve d'ascétisme préparatoire à l'initiation aux grandes vérités.

De cette dépendance bien constatée il résulte que la masse des hommes est impuissante à tirer, de la seule raison individuelle, le trésor des vérités morales et religieuses, car chez la plupart les instincts et les appétits sensibles, s'ils ne dictent pas la loi, exercent au moins une influence très étendue et très profonde. Sans doute, dès l'avènement des systèmes individualistes de morale, on a eu soin de faire valoir que l'individu trouve en sa conscience une lumière et un guide. Et cela n'est pas faux. L'Eglise proclame : « quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam » et il importe d'inculquer à l'homme la conviction que la voix divine est perceptible dans les profondeurs de la conscience personnelle. Mais, d'autre part, à moins de s'obscurcir et de s'égarer, la conscience person-

1) On connaît à ce sujet les paroles de Hobbes et surtout de Pascal et de Lacordaire.

nelle doit être sans cesse illuminée, corrigée, rappelée au droit chemin, tenue en contact avec le patrimoine des vérités traditionnelles. Tout le monde possède aujourd'hui une montre ; est-ce à dire qu'on peut se passer des indications de l'observatoire pour la régler ? La « raison et la conscience » sont incontestablement des dons précieux, mais elles ont besoin d'être éduquées, épurées, libérées, mises en rapport constant avec une sagesse supraindividuelle [1]).

L'homme ordinaire est égocentrique, l'homme supérieur est, comme le dit Schopenhauer, excentrique, c'est-à-dire que, dominant ses appétits inférieurs, complètement abandonné à la volonté divine, maître de l'énergie spirituelle qui surabonde en lui, l'œil clair de son intelligence fixé sur son objet, il est capable d'une conception désintéressée de la vie. Tel est l'état d'âme des héros religieux [2]). Tout au contraire, l'homme ordinaire, toujours tenté de ramener toutes choses à lui-même, n'a qu'un horizon borné où se reflètent ses préférences personnelles. C'est pourquoi les hommes se comprennent si peu entre eux : l'égoïsme habituel empêche le valide de comprendre le malade, le riche de comprendre le pauvre, l'homme de comprendre la femme, les parents même de comprendre leurs enfants. C'est pour la même raison que l'homme se connaît si peu lui-même : les passions et la nonchalance énervent, déforment, colorent de toutes manières la vision que nous avons de notre individualité ; et cependant le « connais-toi toi-même » est un adage fondamental de la vraie science morale. Est-ce que la lutte livrée à un vice ne nous en apprend pas plus long, en cette matière, que la lecture de toute une bibliothèque ?

On le voit : il existe une hiérarchie des âmes et c'est là une notion dont on ne peut faire fi quand on prétend s'occuper du problème critique de la morale.

L'extrême difficulté où nous sommes de réaliser les conditions d'une réelle compétence, a fait surgir de tout temps deux grandes conceptions de vie, l'une et l'autre très dangereuses : l'idéalisme dénué de sens du réel, le réalisme dépourvu de liberté intérieure.

L'idéalisme nous présente un idéal élevé, mais faute de connaître notre nature avec ses lacunes, ses faiblesses, ses penchants mauvais,

1) *Sexualethik und Sexualpädagogik*, S. 9-10 ; *Autorität und Freiheit*, S. 54-55.

2) « In der Behandlung von *tieferen Lebensfragen* ist die Wissenschaft nur scheinbar objektiv, in Wirklichkeit ganz und gar subjektiver Einseitigkeit unterworfen, der religiöse Genius hingegen ist scheinbar bloss subjektiv, in Wirklichkeit aber im höchsten Sinne objektiv, weil er aus einer Fülle und Tiefe des persönlichen Lebens spricht, wo die egoistische Beschränktheit überwunden ist, und wo das ganze des Lebens, das Wesen der Dinge zu Worte kommt » (*Aut. und Freiheit*, S. 56).

il nous berce d'illusions sur nous et sur les autres, nous met dans l'impossibilité de découvrir la voie concrète de l'idéal entrevu ou nous expose à succomber aux obstacles dont nous ignorions l'existence ou l'importance. Il eût fallu mettre la cognée à la racine du mal : nous n'avons pu le faire ; nous avons travaillé en vain. Emerson et Nietzsche, natures nobles et fines, ont ainsi conduit à leur perte tous ceux qui les ont choisis comme guides. Schopenhauer représente par contre le type réaliste : il débrouille d'un scalpel, auquel rien n'échappe, les perversités de notre nature, si dominatrices chez la plupart des hommes, mais de ce tableau il ne peut que dégager une impression d'antipathie et d'aversion pour l'humanité, il nous plonge dans le dégoût et nous restons désemparés. Ainsi le réalisme nous laisse une connaissance vraie de la nature déchue, mais sans amour pour le prochain ; l'idéalisme nous donne l'amour du prochain, mais un amour nourri d'illusions.

Seul le Christ est capable de nous apporter ce qu'il nous faut pour vivre la vie réelle avec les hommes réels et en les aimant d'un amour durable et efficace. Le Christ, Lui, n'est pas l'idéaliste qui se berce d'illusions : Il sait qu'Il va être trahi, renié, condamné à mort, les hosannahs ne le trompent pas, Il endure sa passion jusqu'au bout, et meurt, le pardon et la promesse de paix sur les lèvres ; Il vit avec les hommes réels, mais sa personnalité s'alimente de la spiritualité la plus sublime. Quiconque veut élever la voix avec succès, en ces délicates matières, se mette donc à l'école du Christ ! C'est en partant de ces vues que Förster rétablit, contre l'individualisme moderne, le principe de l'autorité du Christ et, par suite, le bien fondé de toute l'éthique chrétienne.

Qu'on ne dise pas que les systèmes éthiques de l'antiquité se sont bien passés de cet enseignement. Tous ces systèmes, remarque Förster, postulaient l'organisation patriarcale de la vie sociale et, par le fait même, privaient la vie individuelle de son essor naturel et progressif. Une fois la suprématie de la destinée individuelle établie par le christianisme, et du même coup l'organisation politico-sociale mise au second plan, un tel postulat devait tomber et la culture morale n'était possible que moyennant un fondement nouveau, une évaluation nouvelle de tous les biens qui fit du salut de l'âme un bien supérieur au bien de l'Etat et de la société.

Qu'on n'objecte pas non plus que notre culture morale, bien que de plus en plus séparée de la croyance au Christ, ne s'est pas effondrée ! Förster — nous l'avons déjà noté — a soin de faire remarquer que les conséquences pleines et ultimes des principes

individualistes, ne se sont pas encore produites, et qu'en dépit de toutes les théories, la pratique morale contemporaine est encore fortement influencée par la tradition et l'éducation première. L'incroyant moderne vit des fruits de l'arbre qu'il a violemment abattu. Nietzsche a mis ses contemporains face à face avec cette contradiction flagrante : vous avez rejeté le dogme religieux, dit-il, mais vous avez gardé le dogme moral. Celui qui rejette le dogme chrétien, doit logiquement rejeter la morale chrétienne. Lui seul, Nietzsche, a été conséquent ; il a cité la morale courante à la barre de sa critique inexorable, tandis que les autres prétendaient que la morale est le terrain d'entente où les philosophies diverses peuvent se réconcilier. L'examen de l'éthique sexuelle [1]) suffirait à démontrer que les divergences seront sous peu beaucoup plus accentuées dans le domaine moral qu'elles ne le sont dans le domaine religieux. Là éclate la monstruosité des conséquences auxquelles l'homme aboutit quand il ne veut reconnaître d'autre guide que ses préférences personnelles !

Toujours remettre tout en question, déclarer que l'on ne demande pas la vérité mais qu'on la cherche, c'est se condamner à un perpétuel recommencement et tourner le dos au progrès. La vérité morale doit nous illuminer, non seulement à l'heure de la mort, mais à tous les instants de la vie ; elle doit donc luire non-seulement au terme, mais au début de notre existence. Le motif réel de l'incompatibilité entre l'enseignement du Christ et les conditions modernes de la civilisation, devrait être cherché, non dans un prétendu défaut de l'enseignement du Christ, mais dans les lacunes et les défaillances de notre connaissance de nous-mêmes, de notre volonté, de notre conduite. Quand un astronome s'aperçoit que ses calculs ne correspondent pas à la théorie de Copernic, s'avise-t-il de chercher l'erreur chez Copernic ? Mais le grand mal est que nous manquons de l'humilité qui nous apprendrait à incliner devant le Christ notre personnalité dont l'autonomie est inconciliable avec le christianisme [2]). Songeons aux effets merveilleux que cette humilité produisit un jour dans l'âme de simples pêcheurs. Il faut que nous sachions dire « Credo ut intelligam », que nous perdions la foi en nous-mêmes pour apprendre la vérité du Christ. Agir ainsi ce n'est pas sacrifier notre raison, c'est sacrifier notre présomption. D'ailleurs, combien

1) Voir les théories modernes dans *Sexualethik.*

2) Ist die Entfaltung der Persönlichkeit mit der Anerkennung einer Autorität vereinbar ? (*Aut. und Freiheit*, S. 51-64) ; Versöhnung von Gehorsam und Freiheit im Christentum (*Schule und Charakter*, S. 224-232).

ont répudié l'autorité religieuse pour accepter celle d'un Nietzsche, d'un Haeckel, d'un Marx, d'un Ellen Key ! Ils n'ont pas choisi entre l'autorité et l'autonomie, mais entre une autorité qui avait fait ses preuves et une pseudo-autorité d'hier.

Förster ne se contente pas d'établir que la plupart des hommes sont incapables de formuler par eux-mêmes les vrais principes moraux, il ajoute que l'interprétation des vérités morales dépasse la compétence ordinaire et à ces deux titres l'autorité de l'Eglise apparaît indispensable [1]. N'allons pas nous imaginer qu'en reconnaissant cette autorité nous entraverons le progrès. « L'Eglise ne demande pas le sacrifice de l'intelligence, mais celui de l'arrogance »[2] et l'arrogance consiste à prétendre trancher les questions de l'ordre moral et religieux par les méthodes qui servent à résoudre les questions d'ordre expérimental.

Förster s'attache ensuite, par une analyse profonde, à dissiper le conflit entre l'Eglise et l'Etat moderne [3]. Il remet en honneur l'ascétisme dans lequel il voit un facteur essentiel à la formation du caractère et, en termes émouvants, dans un langage nourri de science psychologique et sociale parfaitement accommodé aux exigences contemporaines (ce que Förster tient avec raison pour indispensable), il exalte l'ascétisme à l'encontre du nietzschéisme et de l'industrialisme, il montre la signification des saints, des ordres religieux, du célibat ecclésiastique pour tous les temps [4]. De même

1) Die Unzulänglichkeit der bloss individuellen Bibelinterpretation. *Autorität und Freiheit*, S. 67-75.

2) Freie Forschung und intellektuelles Gewissen *(Ibid.*, 76-104). La remarque suivante de Förster à propos des attaques dont il est l'objet de la part des protestants radicaux, ne manque pas d'intérêt : « Ich habe in all diesen Jahren interessante Erfahrungen in Bezug auf die unglaubliche Befangenheit vieler Vertreter der « voraussetzungslosen » Forschung machen können : Es ist ihnen von vornherein ein Dogma, dass alles, was die katholische Kirche vertritt, Unsinn, Aberglaube und Krankheit ist ; sie können sich überhaupt nicht vorstellen, dass ein unbefangener Mensch gerade durch konkrete Erfahrung, vorausetzungslose Forschung und ernstes Nachdenken auf dem Gebiete der Erziehungswissenschaft dazu kommen kann, gewisse Auffassungen der römischen Kirche als unausweichliche Konsequenzen jeder eindringenden Seelen- und Lebenskenntnis zu bejahen. Solche Zustimmung ist dem Nichtkatholiken einfach nicht gestattet ; für ihn muss die Wahrheit da aufhören, wo das Katholische beginnt ; er *darf* hier nichts bejahen oder er wird wissenschaftlich nicht mehr ernst genommen. Das ist die « gebundene Marschroute » des modernen Radikalismus. Wer sich daran nicht hält, wer aus wissenschaftlichem Ernst und aus ehrlicher Ueberzeugung heraus gerecht sein will und muss, der wird dann als « Ultramontaner » denunziert und damit unschädlich gemacht. Man ist von vornherein fertig mit allem, was er etwa zu sagen hat » (*Sexualethik und Sexualpädagogik*, S. X).

3) *Autorität und Freiheit*, S. 105-122.

4) Die Unentbehrlichkeit des ascetischen Ideals (*Sexualethik und Sexualpädagogik*, S. 137-175).

fait-il pour le principe de la monogamie qu'il repasse au creuset de la pensée moderne [1].

Mais il est temps d'en venir à la pédagogie morale de Förster.

* * *

Les idées maîtresses de Förster étant ce que nous savons, on conçoit qu'en matière pédagogique le point de vue moral devait absorber son attention. Lorsqu'il traite du « problème critique de la morale » ou de « la critique de la raison individuelle », Förster met en relief la nécessité d'une vie intérieure intense, tout orientée par l'amour de la vérité. La vraie philosophie de la vie suppose le gouvernement de soi-même.

En matière pédagogique, l'insuffisance des conceptions nietzschéistes, naturalistes, socialistes, sociologiques, prétendûment scientifiques, s'accuse d'une façon éclatante : de là la stérilité de la science pédagogique moderne. Tous les grands génies n'ont laissé leur marque dans les domaines de la science, de l'art, de l'activité sociale ou politique, que grâce à des qualités de caractère, amour passionné du vrai, du beau, du bien, patience et persévérance, courage dans l'effort et la lutte [2]. En toutes carrières, ce qui décide finalement du succès ou de l'insuccès, ce n'est pas tant l'étendue des connaissances, l'ameublement de l'esprit, que l'énergie volontaire et la maîtrise de soi [3]. L'important c'est donc de former le caractère; plus la lumière se fera, et plus on saisira l'étroite dépendance qui existe entre la santé physique et intellectuelle, d'une part, et, d'autre part, la formation du caractère [4]. Tels sont les principes qui déterminent toute la position prise par Förster dans le mouvement en faveur de l'éducation morale [5].

Les mêmes idées n'ont pas partout inspiré ce mouvement : au début, notamment en Amérique, on a surtout fait valoir que la vie sociale et politique exige une culture morale développée et qu'une culture morale commune est nécessaire à tous les citoyens, au milieu

1) *Ibid.*, S. 25-137.

2) Ethische Bedingungen der intellektuellen Kultur (*Schule und Charakter*. S. 13-17).

3) Charakterbildung für den Beruf (*Schule und Charakter*, S. 17-18) ; Beruf und Charakter (*Lebensführung*, S. 88-120).

4) Physische und ethische Erziehung ; Hygienische Bedeutung der Charakterbildung ; Heilpädagogik und Moralpädagogik (*Schule und Charakter*, S. 39-59). *Passim* dans ses autres ouvrages.

5) Ueberblick über Moralpädagogische Versuche und Erfahrungen in den verschiedenen Ländern (*Jugendlehre*, S. 152-214).

de la diversité des opinions, des philosophies, des confessions religieuses. En France on a surtout cherché à supplanter la morale religieuse, dans laquelle le parti anticatholique voyait le fondement dernier de l'ascendant de l'Eglise ; la préoccupation dominante a donc été de laïciser la morale et l'éducation. — En Angleterre on s'est davantage tenu sur le terrain proprement pédagogique : culture éthique plus intense, formation morale de l'âme enfantine plus complète et plus profonde. L'éducation morale, dans ces conditions, ne se pose pas en adversaire ou concurrente de la formation religieuse ; mais les matières dogmatiques et historiques qui font partie de l'enseignement religieux ayant pris une très grande ampleur, une division du travail semble s'imposer. Förster s'inspire des vues de la pédagogie anglaise tandis qu'il critique âprement la tendance française dont les principes reposent sur une « psychologie du caractère » absolument défectueuse que, seuls, des esprits ignorant la nature humaine peuvent défendre [1]).

Comment Förster entend-il l'enseignement de la morale ? Quelle doit en être, selon lui, la méthode [2]) ?

Förster constate que, tandis qu'en tous autres domaines on va du simple au complexe, du fait à la loi, de l'application à la règle, tandis que la science pédagogique moderne recommande au maître de s'adapter à la mentalité de l'élève et de souder les notions nouvelles aux notions déjà connues ; en morale on commence encore à bâtir par le toit, on part des principes et des règles, on ne montre pas assez les attaches des lois abstraites avec la réalité vivante. Cependant, imbus de réalisme, d'empirisme, d'induction comme nous le sommes, nous devrions nous convaincre qu'il ne suffit pas de connaître les règles morales, ni même de les illustrer par l'exemple des héros, mais qu'il importe par-dessus tout de connaître l'enfant, sa psychologie, ses aspirations, ses besoins, qu'il faut ensuite éveiller son esprit d'observation et l'appliquer au domaine de la morale, lui dévoiler les replis de l'âme humaine, lui apprendre l'art de se connaître soi-même, former son sens moral.

Ce qu'il s'agit de donner, c'est « la géographie du cœur, la physique des passions, la dynamique de la maîtrise de soi, la médecine du traitement des hommes » [3]). L'enfant doit apprendre par les observations faites autour de lui et par son expérience personnelle, plus

1) *Schule und Charakter*, S. 355.

2) Allgemeine Gesichtspunkte (*Jugendlehre*, S. 11-48) ; *Schule und Charakter*, S. 357-376 ; *Methoden und Aufgaben der Charakterbildung in der Schule* (Aarau, Villiger).

3) *Jugendlehre*, S. 105.

encore que par l'analyse livresque des influences individuelles sur la société, que la distinction du bien et du mal n'est pas le fait d'idéalistes dépourvus de sens du réel, mais qu'elle s'impose à chaque instant à tout observateur impartial des autres et de soi-même. Dans une telle méthode, l'exposé et le commentaire du principe moral ne constituent plus le point de départ mais l'achèvement et la conclusion.

Mais, nous l'avons dit, en morale, donner des idées justes n'est qu'une partie de la tâche, l'autre — et ce n'est pas la moins difficile quoique ce soit la plus négligée — consiste à inviter l'élève à accomplir le bien et à éviter le mal. Ici encore il faudra savoir se gagner l'élève en lui parlant une langue qu'il connaît, et pour cela il faudra entrer résolument dans la mentalité enfantine de notre époque. Ainsi, pour entraîner à la maîtrise de soi, pourquoi n'emprunterait-on pas des exemples au domaine de la technique de manière à solliciter l'enfant à devenir l'ingénieur de son caractère, à le façonner, à le dominer comme le technicien emploie à son gré les forces de la nature extérieure ? L'enfant est en voie de développement, il aspire de toutes ses énergies à voir s'accroître sa force ; persuadez-le que l'empire de soi, l'abnégation, le sacrifice, bien loin de diminuer et d'affaiblir, sont l'apanage des forts. — Les démocraties américaines ont depuis longtemps remarqué l'antinomie qui existe entre notre système de discipline coercitive et les modalités de gouvernement populaire ; leurs « school-city » et leurs habitudes de « self-government » s'inspirent des nécessités nouvelles auxquelles doit se plier l'éducation morale. Förster a repris tout ce qu'il y a de bon dans les innovations américaines en les épurant de leurs exagérations et il est devenu l'initiateur d'un mouvement de réforme de la discipline scolaire dans un sens conforme à l'esprit de notre temps [1]). Mais tout en s'adaptant à la mentalité contemporaine en ce qu'elle a de sain, Förster veut que l'éducateur prenne soin de réagir contre les préjugés et les erreurs modernes qui vicient la conduite : culte excessif de l'individualité et du libre jeu des instincts et des passions, dédain ou écrasement des faibles et des malheureux, exaltation sans mesure des progrès techniques.

1) *Schule und Charakter :* Amerikanische Methoden und Experimente, S. 273, 320 ; Voir : Expériences d'instituteurs suisses sur la réforme de la discipline (*Schule und Charakter*, S. 400-426) ; Expérience d'un directeur (Pastor Plasz, Zehlendorf-bei-Berlin sur le self-governement dans une maison de correction (*Schuld und Sühne*, S. 207-216). — Un petit travail intéressant c'est : *Die Selbstregierung der Schüler*. Erfahrung mit Fr. W. Foersters Vorschlägen. Zurich, Schultless, 1911.

Le cours spécial de morale [1]) et l'organisation disciplinaire ne sont pas les deux seuls terrains où l'on peut travailler à l'éducation morale. La formation du caractère doit, selon Förster, occuper le centre de tout le système d'instruction, s'insinuer par tous les canaux de l'enseignement, de façon que l'élève s'habitue à considérer les questions de conscience comme l'épine dorsale de toute la vie [2]). En outre, pour être d'une efficacité durable, l'œuvre de l'éducation morale poursuivie à l'école doit s'appuyer sur la coopération familiale. Famille et école doivent travailler ensemble et dans le même sens [3]). Et puis il faudra que, hors de l'école, en ayant dépassé l'âge d'école, l'élève ou l'ancien élève poursuive par lui-même sa propre éducation; pour l'y aider, Förster a écrit sa *Lebensführung* et sa *Lebenskunde* qui exposent au jeune homme, en un langage mâle et enthousiaste, comment il doit exercer sa volonté, agir dans sa vie professionnelle, se conduire vis-à-vis de ses semblables et répondre aux questions brûlantes qui tôt ou tard se poseront à lui.

Un exemple notamment, l'éducation sexuelle, illustre très bien les vues de Förster. Aux yeux de la pédagogie exclusivement intellectualiste, la question sexuelle relève, surtout ou uniquement, de l'intelligence ; partant, à l'âge critique, l'instruction sera en cette matière le meilleur moyen, si pas le seul, d'armer le jeune homme contre le nouvel ennemi qui va faire l'assaut de sa conscience [4]). On comprend que Förster doive protester contre une telle théorie. Il lui reproche d'oublier que tout enseignement sexuel, s'il signale des dangers, évoque aussi des jouissances, et que pour renoncer à celles-ci il s'agit de posséder, non des connaissances étendues, mais une volonté forte : « La préparation de la volonté à l'approche de l'instinct sexuel est mille fois plus importante que la préparation de l'intelligence... la connaissance la plus claire de tous les dangers sexuels est vaine, si à l'heure de la tentation l'homme n'a pas l'énergie d'agir d'après cette connaissance. A ce titre, la protection de la jeunesse contre les dangers sexuels est bien plutôt une question d'énergie qu'une question de science » [5]). Ce qui importe donc, c'est une forte éducation de la volonté dès le jeune âge, l'empire

1) *Jugendlehre* (*Beispiele*, *Sexualpädagogik*, S. 219-665).

2) Die ethische Durchdringung des gesamten Lehrstoffes (*Schule und Charakter*, S. 376-394) ; Etische Gesichtspunkte für verschiedene Lehrfächer (*Jugendlehre*, S. 48-83).

3) Jugendlehre im Hause (*Jugendlehre*, S. 88-103).

4) *Sexualethik und Sexualpädagogik*, S. 183 : Die Ueberschätzung der blossen Aufklärung.

5) *Ibid.*, S. 184.

sur soi-même, la pratique de l'ascèse, le gouvernement de l'imagination, un vif sentiment de pudeur, et « la puissance d'éducation sexuelle la plus indispensable, la religion » [1]). Ce qui importe, c'est d'apprendre à réprimer nos convoitises et à triompher de notre nature animale, beaucoup plus que de s'instruire des fonctions sexuelles [2]). En principe, Förster est opposé à tout enseignement sexuel direct à l'école ; il n'y admet qu'une éducation sexuelle indirecte consistant dans la formation du caractère. Mals ici l'instruction privée, donnée par les parents, les maîtres ou autres personnes qualifiées, fût-elle-même inhabile, lui paraît préférable au silence [4]).

De même en matière civique, il faut moins se préoccuper de l'enseignement des institutions politiques, que de la formation du caractère en vue de l'accomplissement des devoirs que la vie politique impose, en vue aussi de la résistance aux courants d'indifférence et de passivité qui traversent notre époque [5]). Ce que nous avons dit des vues de Förster sur le socialisme nous donne une idée de l'importance qu'il attribue à l'éducation morale dans la solution des questions sociales. Il a aussi appliqué les principes de sa méthode d'éducation morale à l'éducation religieuse [6]).

Ces réformes ne vont pas sans un renouvellement dans la formation des instituteurs, renouvellement qui éliminera les subtilités abstraites empilées dans la mémoire, et qui approfondira l'étude de la pédagogie morale comprise ainsi que nous l'avons dit. Förster insiste avec raison sur l'importance que présente « l'éducation personnelle de l'éducateur ; là est pour lui le facteur prépondérant de l'éducation [7]). Il invite ensuite l'instituteur à s'inspirer, dans ses leçons, de l'Ancien et du Nouveau Testament, de Dante, Shakespeare, Goethe, Schopenhauer, George Eliott, Dostoïewsky, Jérémias, Gotthelf, etc., dont la méditation lui apprendra davantage sur la vie et sur l'homme que toute l'érudition moderne [8]).

1) *Ibid.*, S. 233.
2) *Ibid.*, S. 190.
3) *Ibid.*, S. 198. Voir aussi : *Jugendlehre*, S. 618 et ss. *Lebensführung*, Die sexuelle Frage, S. 150-211.
4) *Jugendlehre*, S. 604.
5) *Die Staatsbürgerliche Erziehung*, S. 6-8.
6) Religionslehre und ethische Lehre (*Jugendlehre*, S. 104-151).
7) Der Erzieherberuf (*Lebensführung*, S. 113-120).
8) Die Vorbereitung des Lehrers (*Jugendlehre*, S. 215-218). Förster remarque quelque part : « Wie ist solche Jugendpsychologie zu erwerben ? Nicht durch wissenschaftliche Forschungen und Studien. Das Wissen, auf das es hier ankommt, ensteht nur aus Liebe, aus lebendigem Verkehr von Mensch zu Mensch und aus der sich dadurch entwickelnden Beobachtungsgabe und Urteilssicherheit. Man hat bei uns noch einen ganz übertriebenen Glauben an die Kompetenz der *Wissenschaft* auch in Fragen der tieferen Menschen- und Seelenkenntnis » (*Schuld und Sühne*, S. 162).

Dans son dernier ouvrage, *Schuld und Sühne* [1]), Förster a abordé le problème de la criminalité et particulièrement de la criminalité juvénile, et ici encore il a fixé ce qu'il convient de retenir du patrimoine des vérités traditionnelles et ce que l'on peut utilement accueillir des systèmes modernes. Förster est pour la liberté contre le déterminisme. A ses yeux, la conscience que « nous aurions pu agir autrement que nous n'avons fait », le sentiment « de la responsabilité et de la culpabilité » sont des preuves décisives de la liberté. Au point de vue pédagogique, le déterminisme est désastreux : il énerve le caractère, mine le concept de personnalité, fait de l'homme le jouet de son ambiance. En un mot il le désagrège. Au contraire, l'idée de la responsabilité et de la culpabilité sont des facteurs pédagogiques de premier ordre. Grâce à eux l'homme comprend qu'il est le principe de son activité, « que dans son for intérieur se trouvent les racines de son acte, que cet acte est son œuvre propre et que seule sa volonté mérite réprobation et correction » [2]). Förster reprend donc pour son compte la position prise par la religion.

Il est vrai que, dans son cours général de morale, Förster ne fait pas appel aux motifs d'ordre religieux ; mais ce serait une erreur profonde que de le considérer, à cause de ce silence, comme un tenant de la morale laïque. Ce silence s'inspire uniquement du désir de développer une culture morale intense à côté de la culture religieuse, et de réveiller, même dans les milieux coupés de toute communication avec la tradition religieuse, la voix de la conscience et le sens des grandes vérités indispensables à la vie de l'âme humaine [3]). D'ailleurs, dans ses travaux de polémique, dans ses traités spéciaux de pédagogie sociale, critique, sexuelle, criminelle, Förster ne cesse de démontrer que, en dehors du fondement religieux, l'éducation morale est irréalisable. « Le caractère, dit-il, est une harmonie. Mais comment le jeune homme saura-t-il harmoniser

1) *Schuld und Sühne.* Einige psychologische und pädagogische Grundfragen des Verbrecherproblems und der Jugendfürsorge (München, G. Beck, 1911).

2) « So wie das Nordlicht am Himmel der Reflex gewaltiger elektrischer Kräfte im Erdinnern ist, so ist die unausrotbare Idee der Schuld, der persönlichen Verantwortlichkeit ein Reflex der « supermateriellen » Kräfte in der Menschenseele und ein Ausdruck dafür, dass der Mensch, allen lebensfremden Theorien zum Trotz, seinen Abfall nicht der Allmacht der materiellen Kausalität, sondern seiner eigenen Wahl zuschreibt... Wer dafür kein Verständnis hat, mit dem soll man sogar nicht diskutieren — es handelt sich dabei entweder um Menschen, die durch das Theoretisieren unseres Zeitalters entwurzelt und von ihrer eigenen Innenerfahrung abgeschnitten sind, oder die noch zu sehr in der Materie stecken, um überhaupt das Supermaterielle anerkennen zu können » (*Schuld und Sühne*, S. 71-72).

3) *Jugendlehre.* Erstes Vorwort, S. VIII.

l'amour et l'énergie, l'humilité et la force, la soif de la vérité et la compassion, l'autonomie et le sacrifice, sans l'aide de Celui qui, seul, a harmonisé dans une volonté puissante les sentiments en apparence les plus incompatibles ? » [1])

Quant à la question du rapport de l'Eglise et de l'Etat sur le terrain de l'éducation, Förster écrit que « principiellement ils sont aussi peu séparables que l'âme et le corps dans la vie terrestre » [2]). Les circonstances actuelles, cependant, exigent que, dans l'organisation de l'enseignement, justice soit assurée à toutes les confessions et que, dans un esprit chrétien, nous respections même les minorités [3]). L'opportunité de ces concessions est indiscutable pour Förster, car, ainsi que l'écrivait naguère le baron von Hertling, « le moyen âge est définitivement passé ; nous ne saurions le rappeler à la vie ;... de plus en plus, comme aux premiers siècles, l'Eglise se voit réduite à ses propres forces internes qui lui viennent d'en haut. Abandonnée, si pas persécutée par les puissances du monde, elle trouve son unique sauvegarde pour l'avenir dans la liberté » [4]). Förster prévoit néanmoins une ère où, le problème de l'éducation morale étant mieux compris, les hostilités d'aujourd'hui feront place à une collaboration pacifique. « De même que le souci de leur enfant a rapproché déjà bien des époux désunis, de même l'étude vraiment concrète de la formation du caractère rapprochera un jour, dans une collaboration réalisée sous des conditions nouvelles, les puissances aujourd'hui étrangères l'une à l'autre : la pédagogie de l'Etat et la pédagogie de l'Eglise » [5]).

* * *

Ce qui frappe chez Förster, c'est la profondeur du sens psychologique, l'élévation de la pensée, la noblesse du caractère, la limpidité et la vigueur du style : qualités qui ont fait de lui une des personnalités les plus sympathiques de l'Allemagne contemporaine et lui ont valu en quelques années une réputation mondiale.

Le grand mérite de Förster est d'avoir restauré dans le domaine de l'éthique les principes de l'idéalisme chrétien, et à ce titre son

1) *Schule und Charakter*, S. 398.
2) *Ibid.*, S. 398.
3) *Autoritaet und Freiheit*, S. 118.
4) *Römische Reformgedanken*. Hochland, Februar 1906.
5) *Schule und Charakter*, S. 399. Lors de l'expulsion des congrégations enseignantes de France, Förster a énergiquement protesté, que « l'Etat n'a pas de compétence comme éducateur, et que lui personnellement ne voudrait jamais confier ses enfants à une école de l'Etat » (cité dans l'article de Habrich).

œuvre marquera dans l'évolution des idées contemporaines. Un parallèle entre ses conceptions et celles de Brunetière ne manquerait pas d'intérêt [1]). On pourrait aussi rapprocher ses vues sur la fonction sociale de la religion, et sur la stérilité de la morale philosophique isolée, de celles préconisées par Benjamin Kidd.

N'oublions pas que, chez Förster, le penseur est doublé d'un pédagogue lequel a créé un mouvement destiné à rajeunir et à féconder nos systèmes classiques d'éducation.

Rappelons aussi en terminant ce principe qui vivifie toute la pensée de Förster et sur lequel nous avons beaucoup insisté au début de ce travail : que « l'âme de toute amélioration se trouve dans l'amélioration de l'âme » [2]). Nos réformes doivent donc tendre avant tout à la « régénération intérieure ».

Ainsi entendue la pédagogie n'a pas trait seulement à la vie de l'enfant, à la période d'écolage, elle a droit de cité partout où se pratique la conduite des âmes sous une forme quelconque : action des maîtres sur les domestiques, action des patrons sur les ouvriers, action religieuse, politique, sociale...

En psychologie, Förster s'inspire du volontarisme [3]). On a noté l'influence que James a eue sur la formation de sa pensée [4]). Mais, à mesure qu'il prenait contact avec l'éthique chrétienne, il échappait davantage à tout système exclusif. Récemment Willmann a marqué l'analogie qui existe entre la psychologie pédagogique du caractère chez Förster et celle d'Aristote [5]). A diverses reprises Förster lui-même a répété « qu'au point de vue des problèmes capitaux qu'ils ont la tâche de résoudre, personne n'est à même d'éclairer nos

1) Tous deux ont vu dans l'individualisme de toute nuance la grande erreur des temps modernes et tous deux ont vu le salut dans l'éthique chrétienne et dans l'approfondissement des convictions religieuses. Il ne serait pas difficile de trouver des analogies dans leurs principes psychologiques, etc.

2) *Sexualethik und Sexualpaedagogik*, S. 113 (note).

3) Dans sa critique de l'individualisme, nous avons remarqué à plusieurs reprises que Förster accuse énergiquement la part du caractère dans l'élaboration de notre philosophie de la vie. Il le pose en principe général : « Wahrhaft logisches Denken setzt *Charakter* voraus, weil nur Charakter unsere Gedanken vor der Bestimmbarkeit durch äussere Einflüsse, durch Interesse und Vorteile schützt und alle jene mannigfachen groben und feinen Abhängingkeiten überwindet, durch die unser Denken mit dem Denken und Urteilen unserer Mitmenschen im Zusammenhang steht. Schon die Antike, indem sie dem echten Philosophen eine ernste Prüfungszeit der Askese vorschrieb, war über die ethischen Bedingungen aller wirklich freien Vernunfttätigheit völlig im klaren und wusste, dass man erst von seinem *Subjekte* frei werden muss, um objektiv denken zu können » (*Schule und Charakter*, S. 13).

4) Dublin Review, january 1911.

5) *Drittes Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft* (1910). Kempten, Kösel, S, 11.

éducateurs de la jeunesse comme les grands écrivains classiques du christianisme » [1]). Il serait hautement désirable que Förster renouât, ici encore, le fil de la tradition !

On a beaucoup discuté des convictions religieuses de Förster, surtout à l'occasion de son « Autorität und Freiheit » [2]). Un critique protestant a écrit que « tous les principes spécifiquement protestants n'ont plus aux yeux de Förster aucune valeur et qu'il les considère même comme des principes de désorganisation de la vie spirituelle » [3]). Chez les catholiques, si l'on a unanimement approuvé les grandes lignes de sa critique de l'individualisme, on lui a, d'autre part, vivement reproché sa conception du dogme et ses vues sur le problème de l'autorité et de la liberté dans l'Eglise ; et l'on a surtout mis en relief la contradiction en laquelle il est tombé, lorsqu'après avoir prouvé contre la raison individuelle la nécessité de l'autorité, il en a, dans le chapitre suivant, appelé à sa raison individuelle pour formuler ses griefs contre cette autorité [4]). Tout récemment Förster a posé la question de savoir : « s'il ne pouvait entrer dans le plan de la Providence qu'à certaines phases de l'évolution historique se rencontrent des hommes éduqués en dehors des grands groupements historiques (les confessions), qui auraient pour mission de défendre le patrimoine commun et, sans prétendre opérer une fusion, favoriseraient dans tous les domaines la bonne entente » [5]) ? Pour le moment, Förster paraît s'en tenir à une réponse affirmative à cette question, ce qui fait croire qu'il s'est rendu compte de l'antinomie qu'on a relevée dans son « Autorität und Freiheit. »

Un auteur de renom, le Père Gillet, n'a pas hésité à écrire dans un ouvrage récent [6]) que, si la force éducatrice de la morale catholique ne produit pas tous les effets qu'on pourrait en attendre, cela tient dans une large mesure à ce que nos méthodes d'éducation ne

1) *Autoritaet und Freiheit*, S. 171.

2) Förster a élucidé ses vues dans un article *Nochmals Autoritaet und Freiheit* dans Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik (Langensalza, Beyer), XVIII, 5, 11.

3) *Fr. W. Försters Moralpaedagogische Ansichten.* Darstellung und Kritik von A. Böhm (Langensalza, Beyer), 1910, S. 26.

4) P. Lippens, S. J. (Stimmen aus Maria-Laach, S. 62-72, 6. Heft, 1910) ; Dr. Wurm, *Autoritaet und Subjektivismus* (Regensburg, Pustet, 1910) ; P. Janssens, Dietsche Warande en Belfort (Gent, Siffer, Maart 1911) ; Hochland (Maiheft 1910, S. 236, etc.).

5) Schweizerische Zeitschrift für Theologie, 1911 (cité dans L. Habrich, *Förster, seine Bedeutung, seine Persönlichkeit, seine Schriften*, S. 314 (Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft, Paderborn, Schöningh, April 1911).

6) P. Gillet, *La valeur éducative de la morale catholique.* Desclée, 1911, S. 216-217, etc.

s'adaptent pas toujours adéquatement aux besoins de notre temps. C'est pourquoi nous estimons que l'œuvre de Förster peut nous être d'une grande utilité.

Dr Frans De Hovre.

Audegem.

IX.

ENCORE LE NÉO-DOGMATISME.

RÉPONSE A M. DU ROUSSAUX.

M. le chanoine Du Roussaux, professeur de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Institut Saint-Louis, à Bruxelles [1]), a fait récemment un siège en règle de la *Critériologie générale* du Cardinal Mercier [2]). Il pense bien n'en avoir pas laissé grand chose debout. Allons donc visiter les ruines.

L'attaque a porté sur quatre points — que nous reprendrons :

a) Le jugement spontané.

b) La notion de vérité.

c) La question préalable.

d) Problème du critère.

I. — LE JUGEMENT SPONTANÉ.

La notion du jugement étant bien la première qui se présente à étudier au seuil de la critériologie, D. R. a donc commencé l'assaut par la porte. Malheureusement, il a, pour ses débuts, enfoncé une porte ouverte.

Il compare la théorie néo-dogmatiste et la sienne du jugement spontané, en envisageant celui-ci successivement sous ses aspects objectif, psychologique et critique.

A. — Le jugement spontané, considéré dans son aspect objectif ou dans sa teneur.

1re Question : A en croire D. R., que pensent les néo-dogmatistes du jugement spontané ?

1) Nous nous permettrons, pour le désigner, de nous servir des seules initiales D. R.
2) Voir Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1911, pp. 537-563.

Ceci : Qu'il est « rapport d'appartenance du prédicat au sujet, un rapport de contenance dialectique, un rapport de tout à partie logique ». Pour les néo-dogmatistes, le sens direct du jugement serait que « le sujet est contenu dans l'extension de l'attribut, et que l'attribut fait partie de la compréhension du sujet ». Pour eux, « la synthèse mentale... se fait... entre des concepts formels, pris pour eux-mêmes, comme entités logiques, mais *non* entre concepts objectifs, pris pour les choses qu'ils expriment, lesquelles se trouvent être un seul et même tout ». Elle serait « un rapport de conformité, de représentation entre deux concepts ».

2me Question : Que pense D. R. lui-même du jugement spontané ?

Le contraire de ce qui précède : « Le jugement est une synthèse mentale, consistant en un rapport d'identité objective entre deux concepts, entre le sujet et le prédicat. Ce qui veut dire non pas que le sujet et le prédicat sont le même concept, puisqu'ils sont formellement deux ; mais que le prédicat exprime sous une forme spéciale le même tout que le sujet représente sous une autre. En effet, ce rapport d'identité entre les deux concepts n'est possible que par l'intermédiaire d'un objet qui les réalise l'un et l'autre.

» C'est donc un rapport mixte qui tient de l'esprit et de la réalité tout ensemble. La dualité des termes est l'œuvre de la raison, leur identité est due à l'unité de l'objet. Dans la pensée, il y a deux concepts formellement distincts ; dans la chose, il n'y a qu'une essence indivisible en sa multiplicité d'attributs. Juger, c'est reconstituer mentalement la synthèse du réel, c'est refaire l'unité que l'intellection avait dispersée.

» Par conséquent, le jugement direct n'est pas, ainsi que l'exposent les néo-dogmatistes... »

3me Question : Que disent effectivement les néo-dogmatistes du jugement spontané ?

« Etablir entre les objets de deux concepts un rapport d'identité ou de non-identité, affirmer ou nier un objet d'un autre, c'est *juger* » (*Logique*, 4e éd., p. 67).

« Cependant l'énonciation d'une relation d'identité n'est pas une tautologie... Ces deux termes objectifs, tels qu'ils sont devant le regard de l'esprit, sont différents ; il y a identité, il n'y a pas tautologie » (*Critériologie*, 5e éd., p. 24).

Formuler une proposition, c'est prononcer que sous *deux noms* différents, le prédicat et le sujet, il y a une seule et *même chose* » (*Logique*, 4e éd., p. 137).

« Lorsqu'une réalité qui dans la nature est unique, est représentée par deux concepts, la distinction des deux objets empruntés l'un et l'autre à cette chose unique s'appelle distinction de raison ou distinction logique... Le jugement consiste à attribuer un objet à un autre, à voir que deux objets préalablement appréhendés se conviennent ou ne se conviennent pas. Il est un acte d'appréhension dont l'objet formel est l'identité des termes de deux appréhensions antérieures » (*Logique*, 4e édit., p. 85).

« La vérité réside *fondamentalement* dans les choses : le sujet *exige* l'attribut qui, en réalité, lui convient... Si l'on nous demandait en quoi consistent ces exigences du sujet..., nous répondrons qu'elles résultent de l'unité indivisible propre à chaque sujet » *(Critériologie*, 5e édit., pp. 24 et 25).

« Chacun des actes abstractifs de l'intelligence saisit à part un attribut de l'objet connu... Mais chacun de ces actes va de pair avec l'appréhension de quelque chose de subsistant, d'un sujet auquel j'emprunte et auquel je reporte l'attribut abstrait. Abstraire ces attributs..., qu'est-ce, sinon les attribuer à ce sujet indéterminé que je cherche à spécifier, dire intérieurement qu'ils lui appartiennent, *juger* qu'un arbre est ce qu'ils expriment » *(Logique,* 4e éd., pp. 133 et 134).

Au reste, attribuer à la *Critériologie* des opinions qui se résument comme suit : « Bref, la synthèse mentale se fait entre des concepts formels pris pour eux-mêmes, comme entités logiques, et non entre concepts objectifs pris pour les choses qu'ils expriment », c'est de la part de D. R. non seulement négliger des textes formels, qui le contredisent comme on a vu, mais encore oublier que la *Logique* répète avec insistance que le véritable sujet de tout jugement est, en dernière analyse, toujours la réalité individuelle, la *substantia prima* (Voir le n° 36). C'est oublier aussi que la *Critériologie* reprend cette thèse et la remet en bonne et due place : voir, par exemple, le n° 149 (Conclusion du livre IV) et le n° 153 (Résumé de la *Critériologie générale*, p. 413).

Or, comment un auteur intelligent soutiendrait-il, d'une part, que le jugement identifie les concepts « pris pour eux-mêmes, comme entités logiques », et, d'autre part, qu'un des éléments du jugement, et celui même auquel les prédicats sont identifiés, soit toujours non seulement une chose réelle, ce que représente un concept objectif, mais même ce qui est au maximum une chose réelle, à savoir une réalité individuelle ? S'il y a pareille contradiction entre un principe et ses conséquences, entre divers passages de la *Critériologie*, ou entre la *Critériologie* et la *Logique*, qu'on le démontre !

Aussi est-ce à la lumière de ce que la *Logique* et la *Critériologie* affirment expressément et formellement, et à la lumière des principes fondamentaux qui en constituent les idées maîtresses que nous devons comprendre les textes. La loyauté — et D. R. nous a promis la sienne — oblige, en cas de doute, à les interpréter en accord et non pas en contradiction avec la structure fixe et ferme de l'ouvrage.

Pour être loyal donc, nous reconnaissons d'abord que la rédaction de certaines pages de la *Critériologie* (notamment les pages 20-24) serait avantageusement remaniée. Mais ensuite que rien en elles ne justifie les reproches de D. R. Ainsi l'auteur de la *Critériologie* dit (p. 22) : « ...La copule du jugement vérifie la signification que nous lui attribuons : car nous ne disons pas que le sujet dans sa matérialité *est* ce que dit de lui le prédicat ; le sujet pour entrer dans un jugement doit être conçu sous *un* de ses aspects — abstrahere id est separatim considerare, dit saint Thomas ; — sous cet aspect, donc *logiquement* considéré, il *est* un des sujets auxquels s'étend l'idée d'attribut, « convenit cum predicato ». Plus loin il distingue les « *jugements d'identité* », où le prédicat épuiserait la compréhension du sujet et les « jugements d'appartenance » où le prédicat ne l'épuiserait pas. Tout cela, nous l'avouons, nous plaît moins. Et nous n'avons pas attendu les attaques de D. R. pour le dire [1]). Mais il est juste de se rappeler que l'auteur a été préoccupé ici d'une difficulté que soulève précisément la thèse que le jugement exprime l'*identité réelle* du sujet et du prédicat. Et cette difficulté qui n'est pas à dédaigner (elle donne lieu au formalisme de Scot) tient en ces mots : le tout n'est pas identique à l'une de ses parties [2]). De là des explications qui se ramènent à ceci : la réalité du sujet individuel est identifiable au prédicat — lequel ne peut l'exprimer que partiellement — à condition d'être considérée d'abord par abstraction. Et cela est vrai ! Et cela concorde avec cette parole de D. R. (p. 542) : « Par l'appréhension, la chose (triangle) donnée sous une incidence précise (trilatérale) s'impose à l'esprit, dans lequel s'engendre le concept complexe correspondant (triangle *comme* * [3]) trilatéral) ».

1) Voir Revue Néo-Scolastique de Philosophie, 1911, pp. 318-322.

2) D. R. croit devoir le rappeler contre la *Critériologie*, alors qu'il pouvait l'y trouver lui-même (à la page 20, vers la fin). D R. n'a pas vu que cette observation crée encore plus de difficulté à la théorie vraie et qui est la nôtre, qu'à celle qu'il nons attribue !

3) L'astérisque, mis ainsi à côté d'un mot cité, signifie que c'est nous qui soulignons.

B. — Le jugement spontané considéré dans son aspect psychologique.

Dans la matière présente, voici ce que, d'après D. R., le néo-dogmatisme soutient : « Le jugement requiert deux appréhensions, fournissant deux concepts préparatoires : sujet et prédicat ; il exige en outre la comparaison des termes pour saisir leur rapport ». Cette description n'est assurément pas celle du jugement spontané (ajoute D. R.)... Le processus décrit par les néo-dogmatistes est plutôt celui d'un jugement repensé, contrôlé, réflexif. Au lieu d'observer l'affirmation spontanée dans la conscience, ils l'auront sans doute étudiée dans la proposition, dans la formule qui l'exprime, Or c'est là une erreur. Car si la proposition traduit l'énonçable, elle ne dit rien de l'opération intime, rien de ce qui se passe dans l'esprit durant l'adhésion directe.

Singuliers reproches que nous fait D. R., et bien teintés de subjectivisme ! Ainsi, donc, pour contrôler la vérité d'un jugement, — et c'est bien de cela qu'il s'agit — il faudrait non pas considérer l'énonçable et l'énoncé, mais étudier l'opération intime dont émanent le jugement et l'adhésion ! Et faire le contraire serait une « erreur » ! Et pourquoi donc ? La critériologie est-elle de la psychologie ? Etudie-t-elle la conscience ou fonde-t-elle la science ? Or c'est D. R. lui-même qui plus loin (p. 551, en note) citera — avec des intentions agressives — ce texte de saint Thomas : « *Ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit.* »

A cette contradiction de D. R., s'ajoute une méprise qui amènera une nouvelle contradiction : D. R. considère comme « un jugement repensé, contrôlé et *réflexif** » celui qui se présente « dans la formule qui l'exprime » ! — Mais c'est précisément parce que « la proposition ne dit rien de l'opération intime, rien de ce qui se passe dans l'esprit durant l'adhésion directe », c'est pour cela même que le jugement, pris dans la proposition qui le formule, n'est pas vraiment le jugement « réflexif », mais le jugement même, plus ou moins bien pensé sans doute, fait plus ou moins à bon escient, bref, le jugement direct. Et c'est clair : sinon le jugement direct, simplement pensé, n'aurait aucune expression pour se formuler et se communiquer. Mais D. R. n'est pas de cet avis. Ou plutôt D. R. énonce, à ce sujet, tous les avis possibles et cela dans une seule phrase, de trois membres, que voici : « La proposition ne sait dire qu'un jugement *repensé* [il faut avoir pensé *deux* fois avant de parler] ; le jugement est *consommé* quand elle intervient

[il suffit d'avoir pensé *une* bonne fois] ; si tant est qu'on pense avant de parler [il est probable qu'on a pensé *zéro* fois]. » Donc : pensez deux fois, une fois, zéro fois pour pouvoir parler !

Et pour écrire ? Qu'en pense Boileau ?

Au fait, qu'est-ce que D. R. a bien pu ou dû penser, avant, pendant ou après avoir écrit ce que nous venons de citer ?

Il a, croyons-nous, confondu la réflexion sur un jugement direct avec l'étude d'un jugement réflexif. C'est là sa méprise. Voici la contradiction que nous avions annoncée : D. R. ne commet cette méprise que contre nous ; dès qu'il est lui-même en cause, il ne la commet plus ! Parlant du « processus psychique, où la synthèse mentale éclôt » — ce qu'il considère, *lui* — D. R. pose en principe que « ce processus n'est aperçu que confusément par la conscience concomitante, mais... reconnu clairement par l'introspection après coup ». Eh bien ! répondrons-nous, il en est du jugement étudié dans sa face objective, comme dans son processus psychique : quoi qu'on étudie « par introspection après coup » ou par réflexion, cela ne devient pas du réflexif pour cela même [1]).

Donc le néo-dogmatisme et celui de D. R. diffèrent, dit-il, dabord en ce que l'un étudie le jugement dans l'énonçable et l'énoncé, « *donc* » le jugement réflexif, et l'autre le jugement direct. Mais continuons à citer : « A cette divergence s'en ajoute une autre, beaucoup plus grave [Il n'y aura de grave ici que la gravité de D. R.]. Il faut savoir, ajoute-t-il, qu'en fait d'affirmations spontanées, il n'y a pas seulement les jugements *rationnels* et abstraits, comme celui qui nous a servi d'exemple : le triangle est trilatéral. Il y a aussi les jugements *empiriques* et concrets, comme ceux-ci : je suis fatigué, ce papier est blanc. »

— « Il faut savoir » ! Mais si on l'avait oublié, c'eût été le néo-dogmatisme qui l'aurait rappelé. La *critériologie*, et avant elle la *logique*, insistent à satiété sur la différence des jugements idéaux d'avec les jugements empiriques [2]).

— Peut-être, réplique D. R., mais le néo-dogmatisme ne les distingue que pour les confondre ; il « prétend que les jugements empiriques se ramènent au type abstrait et idéal, attendu qu'on ne

1) Au reste, D. R. dira plus loin (pp. 544-545) : « Cette adéquation que tout jugement établit entre la synthèse mentale et la chose extrinsèque [c'est-à-dire la vérité même du jugement] n'est reconnue de façon explicite que par une réflexion subséquente ». Donc, répétons-nous, il faut un jugement réflexif pour voir la vraie valeur du jugement qui ne l'est pas.

2) Voir, par exemple : *Logique*, n. 58 ; *Critériologie*, n. 15, 24, 150, etc.

juge jamais de la chose en soi mais toujours de la chose en idée, en image ». A quoi nous répondons : Une « idée » et une « image », cela n'est pas du tout la même chose, pas plus qu'un concept et une perception. Si donc le néo-dogmatisme soutient qu'on ne juge jamais de la chose en soi que moyennant ou une « idée » ou une « image », il n'en résulte pas qu'il ramène les jugements empiriques dont la donnée est une perception concrète, au type des jugements d'ordre idéal dont la donnée est un concept abstrait.

Mais voici en quoi les néo-dogmatistes commettraient, paraît-il, une assimilation fautive : D'après eux (toujours à en croire D. R.), dans les jugements d'ordre empirique, « la chose est jugée dans l'idée que l'on en a, l'objet du jugement tout comme *la synthèse qu'il élabore est donc purement mental* * ; le rapport d'identité entre sujet et prédicat n'est jamais perçu sur la réalité vive ». Et c'est ainsi que les jugements d'ordre empirique se ramèneraient aux jugements d'ordre idéal !

De ce langage ressort que D. R. se trompe au moins deux fois : et sur le droit et sur le fait, sur ce qu'est (en droit) le type d'un jugement d'ordre idéal, et sur ce que (de fait) nous pensons à ce sujet et au sujet de l'autre type. Expliquons-nous :

Pour D. R., le jugement de type abstrait et idéal aurait en propre d'être « une synthèse purement mentale » et le jugement de type empirique d'être « perçu sur la réalité vive ». Ce qui revient à donner au premier trop peu de contact avec le réel et au second trop de contact.

Plus loin, il commet une erreur connexe : « Il n'en va pas du jugement empirique comme du jugement rationnel, dit-il. Dans celui-ci, par exemple : le triangle est trilatéral, l'esprit n'atteint son objet que dans le concept *(ut quod)* ; il en juge sur l'idée qu'il en a. Mais dans celui-là, il juge la chose sur la réalité vive ; le concept appréhensif n'y est pas l'objet de l'intuition, puisqu'il n'est même pas remarqué ; il n'est que facteur interne *(ut quo)* [1]. Ce qui

1) Et D. R. ajoute : « Quand nous disons : je suis fatigué, ce n'est pas sur une image du moi fatigué que portent notre attention et notre affirmation, mais bien sur l'état réel du moi, sur la fatigue, sur un fait présent dans la conscience, non par image mais en personne *(per praesentiam)* ». Plus loin il semble s'apercevoir que son exemple a été mal choisi, vu qu'il est celui d'une perception personnelle. Quand je juge (jugement empirique assurément) que mon chien est fatigué, ce n'est pas *per praesentiam*, dans le même sens que quand je me juge fatigué moi-même : je ne suis pas mon chien ! — « Mais ce point n'importe pas pour le moment », répond D. R. ! — Comme s'il n'importait pas toujours de discuter avec précision ! « Il suffit, allègue-t-il, qu'un seul jugement empirique [p. ex., un jugement de conscience] ne puisse rentrer dans le cadre du jugement abstrait pour que la tentative néo-dogmatiste encoure le reproche d'arbitraire ». — Quant à ce

veut bien dire que dans le jugement rationnel, le concept n'est pas ID QUO. Ou bien D. R. a mal dit, ou bien il a mal pensé. Mais comme nous ne pouvons tabler que sur ses paroles, nous relevons donc ici une erreur.

Elle se complique d'une contradiction avec ce qu'il dira plus loin (p. 562) : « La certitude spontanée idéale a pour motif l'évidence que produit l'intuition rationnelle sur le contenu d'un concept, sur une chose en représentation... Ce concept, comme d'ailleurs toutes les images du souvenir, n'est qu'un cliché d'ancienne perception, un décalque de la réalité en soi. *En méditant l'idée, c'est donc toujours le réel que nous connaissons bien qu'en reflet* * ».

Venons-en à la doctrine des néo-dogmatistes, et mettons-la en regard de ce qu'en dit D. R. On verra qn'ils ne commettent ni l'erreur que leur attribue D. R. ni celle qu'il commet lui-même.

1° D'abord ils DIFFÉRENCIENT les deux espèces de jugement comme il faut le faire. Nous avons déjà signalé cela plus haut, à savoir que tels jugements ont pour base un concept et tels autres un percept. Cette différence est elle-même corrélative à la matière respective de chaque espèce de jugement, là une essence simplement possible, mais possible et dès lors, si l'on veut, nécessaire ; là une réalité existante. Il y a d'autres différences encore qui se fondent sur celles que nous venons d'alléguer : inutile de s'attarder.

Ensuite, ils établissent, et non à tort, ce que les deux espèces de jugements ONT DE COMMUN, malgré les différences. Par exemple :

Il n'y a pas deux définitions du vrai, selon les deux espèces de jugements vrais (nous verrons cela plus loin) ;

Tous les jugements sont une identification qui se prononce sur une identité objective (nous avons vu cela plus haut) ;

Les jugements d'ordre idéal ne sont pas plus des tautologies que les autres : tous sont extensifs du savoir ;

Tous aussi ont quelque chose de synthétique vu qu'un jugement est toujours fait de deux éléments au moins, sans compter la copule verbale ;

Tous aussi ont quelque chose d'analytique, vu que l'observation, en matière empirique, est bien aussi une espèce d'analyse ;

Tous requièrent l'intervention de l'intelligence et la mise en

qu'est, au fait, cette tentative et combien elle est arbitraire, c'est ce que nous discutons dans le texte. Et nous aurons l'occasion de voir plus loin si, en critériologie, les jugements de conscience n'ont pas une situation spéciale, vu que ce n'est pas proprement à leur sujet que se pose le problème de la certitude, dès là qu'ils sont *la donnée* de ce problème.

œuvre de sa fonction propre, vu que c'est le caractère abstrait des concepts qui rend le jugement possible ;

Tous requièrent l'intervention de la sensation ; mais ici réapparaît leur différence : les uns ont besoin de la sensation au moins pour donner et soutenir l'idée de ce dont ils parlent, les autres pour y trouver la garantie de ce qu'ils disent.

Et pour en venir au point spécial de notre débat avec D. R. :

« On ne juge jamais que d'une chose appréhendée, *de re apprehensa*, le jugement empirique aussi se fait sur appréhension », ils affirment cela avec D. R. (v. p. 543). Que l'image perceptive soit l'objet même du jugement empirique, ils nient cela avec D. R. Et contre l'opinion de celui-ci que nous avons relevée plus haut, ils nient cela aussi du concept en fait de jugements d'ordre idéal. Concept ou percept, le substitut représentatif des choses, et dont l'esprit a besoin pour juger le réel (essentiel ou existentiel), n'est jamais *id quod* mais *id quo judicatur* [1]). Il est toujours le moyen de faire porter le jugement comme sur son objet, sur une réalité, à savoir sur une essence simplement possible mais possible, ou sur une actualité existante.

Enfin les deux types de jugements se prononcent bel et bien sur le réel existant, les uns et les autres selon leur compétence et dans la limite de leur rôle respectif. Nous avons déjà rappelé que le néo-dogmatisme pose en thèse fondamentale que le sujet du jugement est toujours en dernière analyse l'individu. Au reste nions-nous que la géométrie renseigne sur les triangles existants et la métaphysique sur les causes, les effets, les substances existantes [2]) ?

Ce qui nous amène à un troisième point :

3° Quelle est, selon les néo-dogmatistes, la collaboration, et en ce sens la compénétration, des deux espèces de jugements ?

D. R. nous accuse d'idéaliser le concret ; en réalité nous concrétons l'idéal. Il prétend que nous ramenons les jugements empiriques au type des jugements d'ordre idéal ; or nous faisons juste l'inverse dans la mesure où c'est possible et légitime. Non seulement, disions-nous, la géométrie énonce des thèses qui concernent les triangles existants, mais, ajoutons-nous, elle se retrouve avec évidence dans les triangles concrets révélés par la sensation. D'une façon générale : les vérités d'ordre idéal se reconnaissent dans le réel empirique. Et c'est à démontrer cela qu'est consacré tout le

1) Nous n'exceptons même pas les cas où le psychologue fait des théories sur la connaissance, considérée comme acte humain.

2) Le Card. Mercier donne même comme objet à la métaphysique la substance des choses d'expérience.

livre IV de la *Critériologie*, suite naturelle et complément du livre III. Non, la *Critériologie* ne déracine pas l'expérience pour l'entraîner dans on ne sait quel vol aventureux ; mais à l'inverse elle incorpore l'idéal dans le sensible et nous l'y fait retrouver : après nous avoir permis de théorétiser sur LE triangle, elle nous oblige à reconnaître LES triangles, et pour nous en faire un devoir elle nous en reconnaît le moyen. Et il faudrait n'avoir rien compris à la *structure fondamentale* de la *Critériologie* pour nier que, comme Aristote et saint Thomas, elle fasse de la métaphysique positive, pour ne pas dire concrète.

C. — Le jugement spontané considéré dans son aspect critique.

Ne nous arrêtons pas longtemps à ce qui est dit ici, et que nous retrouverons à l'art. III *(La question préalable)*. Ne relevons qu'un seul point.

Faute de respect à l'égard du jugement spontané, le néo-dogmatiste « méconnaît, dit D. R., cette critique naturelle qui est l'essence même de la pensée », ou du moins « il n'en tient compte ». Aussi, va-t-il « *jusqu'à* * donner pour but à la philosophie critique de contrôler la certitude directe et de l'ériger en certitude réflexive » [1]).

Jusqu'à ! En réalité, nous allons jusqu'à la conclusion des principes établis par D. R. lui-même : « La vérité d'un jugement n'est reconnue de façon explicite que *par une réflexion subséquente* * » (p. 545). Tout juste ! Et c'est le fruit de cette réflexion, opérant d'une façon générale, toute scientifique et tout explicite, qui s'appelle critériologie.

« Le jugement spontané, lisons-nous plus loin, n'est... pas tout à fait dépourvu de critique ; il s'accompagne d'un sentiment *(reditus incompletus)* de sa rectitude. »

— Et vous lui en savez gré, sans doute ?... Dès lors, comment pouvez-vous trouver mauvais que le jugement spontané soit complètement pourvu de ce dont il n'est pas déjà tout à fait dépourvu, qu'il renforce les qualités qui vous plaisent en lui, et qu'il achève jusqu'à l'état de *reditus completus* ce *reditus incompletus* que vous n'estimez pas, c'est clair, précisément parce qu'il est incomplet ?

1) On lit encore que les néo-dogmatistes « ne reconnaissent aux synthèses directes aucune valeur propre ; ils ne les acceptent que sous bénéfice d'inventaire ». D. R. ne voit pas qu'il nous accuse de crimes impossibles et que ces deux attitudes s'excluent ; l'une revient à dire : les synthèses directes n'ont pas de valeur, et l'autre : voyons leur valeur !

Nous voilà donc accusés par D. R. de calomnier le jugement spontané et de méconnaître qu'il soit pourvu de critique à l'état d'ébauche, — parce que nous voulons achever l'ébauche ! Et si nous considérons toute connaissance spontanée, comme non encore contrôlée, c'est que le critériologue, *comme tel*, prend comme matière de ses études les jugements qui se présentent de fait ; il les considère *en tant que spontanés*, il fait abstraction, mais sans rien nier, de ce qu'ils pourraient avoir déjà en fait de garantie ; puisque le critériologue *comme tel* s'occupe de leur trouver de la garantie, ou d'homologuer, d'augmenter ou d'améliorer celle qu'ils auraient déjà. Pour cela il établit *ab ovo* et d'une façon rigoureuse les conditions de tout contrôle et de toute garantie.

Donc, en accusant les néo-dogmatistes de pousser leur conviction quant au jugement spontané « jusqu'à donner pour but à la philosophie critique de contrôler la certitude directe », D. R. se trompe au moins de quatre façons :

1° Il se méprend sur ce que nous disons effectivement ;

2° Il se méprend sur la portée de la preuve dont il appuie son allégation dont nous venons de parler ;

3° Il se méprend sur le vrai but de la critériologie ;

4° Du même coup, il se contredit en estimant mauvais à l'état achevé ce qu'il estimait bon à l'état ébauché.

Passons à l'article second.

II. — LA NOTION DE VERITE.

De quoi sommes-nous accusés ? « D'avoir défiguré la formule [*adaequatio rei et intellectus*] au point de la rendre méconnaissable ». Après huit pages, nous sommes plus exactement renseignés : « Voilà, s'écrie D. R. en guise de péroraison, la formule de saint Thomas bien commentée ! *Res*, le réel, c'est le rapport d'identité ; *intellectus*, c'est l'énonciation ; *adaequatio*, c'est une conformité soit de l'adhésion [1]) avec le rapport d'identité, soit du sujet avec le prédicat ».

Eh ! oui, c'est bien cela. Et ce commentaire de la formule *arei* que D. R. considère comme une innovation est basé sur ce que dit saint Thomas. En effet : 1° Que par l'*intellectus* il faille entendre le jugement seulement quand il s'agit de vérité logique humaine :

2° Que par *res*, il faille entendre un rapport d'identité, c'est ce que D. R. dit lui-même : « Ce qui s'y fait et s'y dit [dans le juge-

1) D. R. veut dire : *de l'énoncé* auquel l'esprit adhère.

ment], c'est un rapport d'identité » (p. 549). Si c'est cela qui s'y dit, n'est-ce pas cela aussi qui est le correspondant objectif du jugement ou la *res ?*

Or, remarquons que D. R. s'exprime plus mal que les néo-dogmatistes. Ce qui *se fait* dans et par le jugement c'est une identification, et ce qui *s'y dit* c'est qu'il y a un rapport d'identité. Le rapport d'identité ne se fait pas dans le jugement, il s'y dit. D'où, 3° Il y a cette conformité qu'on appelle vérité, quand ce qu'il faut entendre par *intellectus* est conforme à ce qu'il faut entendre par *res* [1]), à savoir quand le jugement dit ce qui est, et qu'il n'a pas fait ; c'est-à-dire l'identité qu'il y a, *a parte rei*, quand il énonce que ce qui est — est, et ce qui n'est pas — n'est pas. C'est l'idée et le mot même d'Aristote.

Cette idée s'exprime encore en d'autres formules.

Par exemple :

a) La vérité logique est la conformité de l'énonciation avec la vérité objective.

D. R. trouve cette définition « absolument défectueuse ». Pourquoi donc ? Qui ne comprend l'équivalence, « chou vert et vert chou », des deux expressions suivantes : *vous parlez avec vérité* (vérité logique), et : *vous dites la vérité* (vérité objective) ; à condition de dire de la vérité objective, l'énonciation jouit de vérité logique.

b) Autre formule : La vérité peut se définir toujours (qu'elle soit objective ou logique) par les mots : conformité d'un sujet avec ses prédicats. En effet, si de vérité objective, la réalité du sujet et celle du prédicat sont identiques, il y a vérité logique à faire de ces deux objets les termes d'une identification, à savoir formellement un sujet et un prédicat.

Et il ne serait pas difficile de trouver encore d'autres formules qui reviendraient toutes à dire que la vérité est la concordance de ce qui est dit avec ce qui est, de ce qui est de la pensée avec ce qui est du réel, bref, du logique avec l'ontologique ; et à condition que ces formules n'oublient pas qu'en fait de pensée humaine seul le jugement est capable de vérité, et que le réel est, par conséquent, le réel correspondant au jugement.

Et c'est à propos de tout cela que D. R. répète qu'il ne comprend pas, notamment à propos de la vérité ontologique et de la vérité logique.

1) Cfr. *La vérité et le progrès du savoir,* dans la Revue Néo-Scol. de Phil., p. 226.

Par exemple, à propos de la vérité ontologique : « Ce rapport de conformité d'un concept avec un second concept, qui se trouve posé dès que les deux concepts posent *simultanément* devant l'esprit avant que l'intelligence l'ait appréhendé, donc indépendamment de cette appréhension, qu'est-ce que cela peut bien être » ? Eh ! que peut bien être la ressemblance de deux gouttes d'eau, dès qu'il y en a deux, et avant qu'il y ait quelqu'un pour la remarquer ? A moins de n'y voir goutte, on comprend. Quant au rapport d'identité, qui est celui de la vérité objective, comme il exige qu'il n'y ait qu'une seule chose (faute de quoi il n'y aurait pas d'identité) et que, cependant, il y ait deux termes (faute de quoi il n'y aurait pas de rapport), il n'est possible que si une seule et même chose se trouve intellectuellement dédoublée. Et dès ce moment aussi, sans plus, il y a une identité : elle est *a parte rei*, dès qu'il y a simultanément, devant un même esprit, deux concepts qui, de fait, sont le dédoublement mental d'une seule chose ; il y a, *a parte rei*, l'exigence de rapprocher ces concepts par identité, et la norme de la vérité ou de l'erreur logique [1]).

Et D. R., après s'être demandé « ce que cela peut bien être », conclut : « Où donc trouver une base de cette union mentale [à savoir, de la relation de conformité entre concepts, censément antérieure à l'appréhension même de cette conformité] ? *Si la réalité elle-même ne l'a pas établie* *, il ne reste plus que les solutions désespérées ». Mais, tout juste, c'est cela que le dogmatisme prétend, à savoir que cette conformité est établie par la réalité même : « Les choses de la nature, les objets de la pensée sont rapportables les uns aux autres et l'on a raison de ce dire, pour ce motif, que la vérité [objective] réside *fondamentalement* dans les choses... Et si

1) D. R. est sans doute d'autant plus disposé à admettre ce qui précède, qu'il redit, *mutatis mutandis*, la même chose, en matière morale : « La calomnie est à éviter, pourquoi ? Parce que c'est injuste. Pourquoi l'injustice est-elle à fuir ? Parce qu'elle est un désordre. Pourquoi le désordre est-il à fuir ? Parce qu'il est contraire au vrai, à l'être. — Ce mot dit tout : il n'y a plus de pourquoi logique ultérieur à poser... » *(Ethique*, p. 227).

Nous dirons de même, et peut-être avec plus de raison cette fois, pourquoi le sujet *2 + 2* et le prédicat *égal à 4* doivent-ils être réunis par le verbe *être*. D'où vient l'obligation, — non pas morale mais logique, — si on les compare, de les réunir par le verbe *être ?* De ce que faire autrement, « serait contraire au vrai, à l'être ; ce mot dit tout ». Un jugement faux est celui par lequel le sujet se suicide dans le prédicat. Redisons encore ce que D. R. dit plus loin : « Evidemment sans Dieu, il n'y aurait ni devoir, ni vie morale, ni rien de ce qui existe... Mais, pour le moment il ne s'agit pas encore du principe suprême de la morale, il s'agit du principe immédiat, tel qu'il apparaît à la simple analyse rationnelle. » Or, en critériologie, non seulement il ne s'agit pas d'un principe suprême, mais il ne peut pas s'agir de ce qui supposerait résolu le problème critériologique lui-même.

l'on nous demandait ultérieurement en quoi consistent ces exigences du sujet [il s'agit du « *sujet* » d'un jugement, donc d'un objet] qui réclame de l'intelligence, tels attributs et non tels autres, nous répondrions qu'elles résultent de l'unité indivisible propre à chaque sujet, etc. » [1]). Vraiment, la critériologie ne dit-elle pas tout juste ce que D. R. voulait qu'elle eût dit ? Car, quelle différence y a-t-il entre les textes précités de la critériologie et la thèse de D. R. : C'est la réalité elle-même qui établit la relation de vérité objective. Au reste, si en dehors de cette thèse il n'y a que « les solutions désespérées », cela seul ne suffit-il pas pour avertir que le néo-dogmatisme, plutôt que d'adhérer aux « solutions désespérées », adhère à la vraie solution. Mais c'est cela, a l'air de dire D. R., qui serait inouï, à savoir que le néo-dogmatisme ait pu dire vrai à propos du vrai.

Autre objection que nous fait D. R. à propos de la vérité ontologique : « Le néo-dogmatisme détermine la vérité objective, qu'il identifie avec l'énonçable, avant la vérité logique qu'il attribue à l'énonciation... Saint Thomas enseigne au contraire... que la vérité de pensée prime la vérité d'objet ; que la vérité réside à titre principal dans la pensée qui connaît, à titre secondaire dans la chose qui est connue... » (p. 547).

La vérité de pensée prime la vérité d'objet *quand on considère l'intelligence divine :* voilà ce que dit saint Thomas : « Veritas per prius est in intellectu et per posterius in rebus, secundum quod ordinantur ad intellectum divinum [2]). » Et plus loin, dans une de ses plus belles pages, saint Thomas nous montre que, quant à l'homme, la vérité ontologique est antérieure à la vérité logique : « Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus ; res autem naturalis mensurans et mensurata ; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur... » [3]).

Jusqu'à présent, nous procédons synthétiquement, en vertu de nécessaires omissions ; ce que nous avons dit apparaît plus vrai encore si nous procédions analytiquement, comme doit le faire à ses débuts le critériologue comme tel. Prenons encore saint Thomas et au début, cette fois, du beau traité *de Veritate* (qu. I, art. 1 in c.) : « Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum

1) Voir *Crit. Gén.*, pp. 14 et 25.
2) *De Verit.*, I, 4, c. Cfr. *Ontol.*, Card. Mercier, p. 203.
3) *De Ver.*, q. 7, a. 2.

[thèse générale et encore indéterminée]... *Prima* ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat [et cela c'est de la vérité ontologique] : quae quidem correspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur ; et in hoc formaliter ratio *veri* perficitur [du vrai ontologique, par conséquent]... ad quam conformitatem *sequitur* cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio [et par conséquent la vérité logique] est quidam veritatis [ontologicae, toujours] effectus. » Et plus loin, saint Thomas définit le vrai ontologique comme suit : Verum est indivisio esse et ejus quod est. Cette définition (que nous traduisons comme suit : l'identité d'une chose qui est avec ce qu'elle est), est la seule que l'on puisse donner en procédant analytiquement et au début de la critériologie, quand il faut encore faire abstraction de Dieu.

On voit donc qu'il faut distinguer quand on dit que « la vérité de pensée prime la vérité d'objet ». Il faut distinguer l'ordre analytique et l'ordre synthétique, et dans celui-ci même l'intelligence humaine et l'intelligence divine.

Comme il ne comprend pas bien ce qui est dit du vrai ontologique, D. R. ne saisit pas bien ce qui est dit du vrai logique. Il traduit ainsi notre pensée : « Le vrai logique c'est l'énonciation d'un énonçable vrai », puis il ajoute : « Nous avouons ne pas bien saisir ».

Mais D. R. veut ressaisir son aveu, et s'évertue à montrer qu'il va de notre faute s'il n'a pas compris. Il se livre à tout un travail dialectique, qui prouve avant tout qu'il n'a pas pris de suffisantes précautions pour comprendre la pensée des néo-dogmatistes. Est-ce l'énonciation directe, se demande-t-il, ou l'énonciation réflexive qui est sujet de la vérité logique ; dans le premier cas j'objecte ceci, dans le second cas j'objecte cela...

A quoi nous répondons deux choses ;

1° L'alternative ne se pose pas contre le néo-dogmatisme : *ignoratio elenchi !* Il suffisait à D. R. de lire, et *de saisir*, le commencement du livre qu'il combat (p. 29) pour y apprendre que c'est le jugement direct et non seulement le jugement réflexe qui est susceptible de vérité [1]).

2° Si le dilemme de D. R. conclut deux fois, justement il atteint non seulement le néo-dogmatisme mais tous les dogmatismes, donc

1) La *Critériologie* dit juste ce que D. R. eût voulu : « Il fallait, écrit-il, ne pas réserver la vérité logique à l'énonciation réfléchie et la décerner au jugement direct » (D. R., p. 552). « ... Il s'ensuivrait qu'un jugement vrai ne serait possible qu'au moyen d'un acte de réflexion. Or cela n'est pas soutenable. Un jugement *direct* peut parfaitement être une connaissance vraie. » *Crit.*, p. 30.

aussi celui de D. R. Car s'il y a des inconvénients et à dire que c'est l'énonciation directe qui est vraie, et à dire que c'est l'énonciation réflexive, il ne reste plus aucune espèce d'énonciation qui puisse être vraie ; et D. R., pour sauver le dogmatisme, rendrait un fier service à la philosophie en trouvant une énonciation qui ne soit ni directe ni réflexive pour être capable encore de posséder, elle, la vérité logique.

C'est contre D. R. que l'on peut retourner sa propre parole et dire : « Quant au vrai logique, où va-t-il le placer ? » (p. 551).

En somme, la tentative de meurtre de D. R. aboutit à un involontaire suicide.

A côté de ce que D. R. avoue ne pas comprendre, il y a aussi des choses qu'il comprend mais sans le déclarer nettement, par exemple, que nous sommes subjectivistes : Nous concevons la vérité non comme l'accord d'une connaissance avec une chose, mais comme l'accord d'au moins deux connaissances entre elles. Le vrai est pour D. R. *adaequatio rei et intellectus*, il serait pour nous *adaequatio intellectus cum intellectu.*

C'est bien là ce qui ressort d'une foule de reproches mis en vedette ou glissés en contrebande, par exemple :

1° Nous voulons « rendre notre définition acceptable même aux adversaires ».

2° Nous « retranchons — provisoirement — le réel ».

3° D'une définition que D. R. propose, il dit que nous ne l'accepterions pas, parce que pour nous « le réel » en idée est encore de trop.

4° Nous prêtant, gratis, une définition qu'il élabore pour nous, il nous force à faire nôtre ce cadeau, au nom de ce qu'il croit être notre souci exclusif : « Cette fois tout vestige du réel a bel et bien disparu ».

5° C'est contre nous [« au contraire »] que saint Thomas enseigne que le vrai exige deux termes distincts : un être de raison, qui est la connaissance, et un être de réalité, qui est la chose connue.

6° Pour nous, « la vérité n'aurait donc lieu qu'entre des idéalités ».

7° Voici une autre phrase de D. R. où perce son accusation : « ... alors vous réinstallez le réel, *vous abandonnez votre point de vue?* » Et c'est *contre nous* que D. R. conclut : « Donc que l'on considère l'énonçable soit comme une relation d'identité, soit comme une relation représentative, cette relation est également impossible sans un troisième terme, le réel, la chose en soi, qui la fonde ».

8° Cueillons encore cette considération, en signalant seulement

au lecteur que les mots soulignés nous visent : « Où trouver, dans l'ordre mental, cet objet qui ne soit plus un miroir, c'est-à-dire un concept ? Dans la raison, il n'y a que des concepts. Donc, ou bien ces concepts sont vides de chose représentée, et c'est le kantisme, ou bien ils représentent le réel, *et alors on suppose la réalité extramentale dont on prétendait se passer* ». Et plus loin : « Donc que l'on considère l'énonçable, soit comme une relation d'identité, soit comme une relation représentative, *cette relation est également impossible sans un troisième terme, le réel, la chose en soi, qui la fonde* » et il ne manque ici que le refrain : et dont vous prétendez vous passer.

Nous croyons en avoir dit assez pour démontrer que D. R. nous accuse bien de subjectivisme, inconsciemment ou prudemment déguisé. Encore une fois, d'après D. R., nous considérons comme vérité l'accord de la pensée avec elle-même, mais non de la pensée avec la chose.

Pour répondre à fond à cette argumentation, il faudrait commenter toute la *Critériologie*. Notons simplement que plus d'une fois déjà il est arrivé à des critiques de douter de la justesse de vues émises par la *Critériologie* au sujet du vrai, puis de se rendre après examen plus approfondi [1]). D. R. finira sans doute par en faire autant. En attendant, disons simplement qu'il faut distinguer :

1° La définition du vrai.

2° La solution de la question : possédons-nous le vrai dans la certitude légitime ?

De ce que cette solution doive, en commençant, s'abstenir de préjuger de la réponse affirmative et par conséquent de l'existence du réel, ne résulte pas du tout qu'on écarte la notion du réel de la définition du vrai. Et cela ne résulte pas davantage de cette thèse-ci : le rapport de vérité logique n'existe entre une intelligence et une chose que si cette chose se trouve, par le moyen d'une représentation, mise en contact avec l'intelligence. « On ne juge jamais que d'une chose appréhendée, *de re apprehensa*, nous le concédons », dit D. R. lui-même (p. 543), et vingt pages plus loin : « En méditant l'idée, [et ajoutez hardiment : *ou la perception*] c'est donc toujours le réel que nous connaissons bien qu'en reflet » (p. 562). De même le Roi des Belges ne peut être cité en justice que sous le couvert de la Liste civile, mais est bel et bien atteint lui-même, et lui seul, par l'arrêt qui intervient.

1) Voir le Dr Kaufmann, *Literarische Rundschau*, mars 1900. Cf. Dr Schreiber, *Philosophisches Jahrbuch*, 1901, pp. 826-828.

Mais pour qu'on ne puisse lui appliquer certain proverbe sur la critique « qui est aisée », D. R. finit son article sur la vérité en proposant sa théorie à lui. La voici : « N'était-il pas possible de faire une mise au point, en recourant à des distinctions plus nuancées ? Qu'est-ce qui empêchait de distinguer la vérité logique en formelle et réelle, comme le font beaucoup de modernes, pour marquer l'accord du jugement tantôt avec la chose en idée, tantôt avec la chose extramentale ? Qu'est-ce qui empêcherait d'en faire autant de la vérité objective, pour désigner tantôt la conformité d'une chose en soi avec son idée (vérité objective réelle), tantôt la conformité d'une chose en idée avec ses prédicats (vérité objective formelle) ».

Voici mise donc en tableau la proposition de D. R. :

1° vérité logique	formelle : accord du jugement avec la chose en idée ; réelle : accord du jugement avec la chose extramentale.
2° vérité objective	formelle : conformité d'une chose en idée avec ses prédicats ; réelle : conformité d'une chose en soi avec son idée.

Ce qui empêche d'accepter ce petit tableau, c'est avant tout sa complication inutile [1]). Si la « chose en idée » n'est pas, comme chose, identique à la chose « extramentale », ce que D. R. appelle vérité logique formelle n'est plus de la vérité, mais l'accord de la

1) Ces appellations de *vérité réelle* et de vérité formelle « sont rejetées par le néo-dogmatisme, dit D. R, d'abord comme dangereuses, sous prétexte qu'elles sont d'*inspiration kantienne* * ; ensuite comme inutiles, puisque la chose en soi, ne tombant point sous l'intuition, l'intelligence ne juge de la chose qu'en idée, *comme disait Kant* * ».

Nous ne pouvons pas, cependant, trouver d'une division qu'elle est *dangereuse* parce qu'elle s'inspirerait de Kant, alors qu'en parlant « comme disait Kant », on doit la trouver *inutile*. A force de vouloir prendre le néo-dogmatisme en défaut, D. R. finira par ne plus donner aucune consistance à ses reproches.

En réalité, nous ne concédons à Kant que ce que nous concédons à tout le monde, et au bon sens, à savoir, comme dit D. R., qu' « on ne juge jamais que d'une chose appréhendée ». Nous nous opposons à Kant par la rigueur continue d'un juste dogmatisme.

D'ailleurs, la pensée de Kant au sujet de la vérité n'est pas si simple que D. R. semble le croire. Après avoir travaillé à la débrouiller, nous avons conclu que Kant avait deux définitions du vrai logique : l'une où prédomine l'aspect formel du vrai, et l'autre où prédomine l'aspect réel du vrai ; d'où chez Kant une théorie synthétique destinée ensuite à concilier les deux définitions : nous avons lieu de croire que nous ne nous sommes pas trompés. En effet, un kantiste déclaré, dans une étude publiée par la *Kantgesellschaft* (K. Oesterreich, *Kant und die Metaphysik*, Berlin, 1906), nous fait l'honneur de renvoyer à notre étude quand il dit : « Il y a chez Kant deux conceptions de la vérité complètement différentes : la conception réalistique

pensée avec la pensée, et dans le cas contraire elle ne se distingue pas de la vérité logique réelle. Et quant à la vérité objective de la raison qui précède et de celle-ci : que chaque *prédicat* d'une chose est bien l'*idée* de cette chose, il résulte de même qu'il n'y a qu'une seule vérité objective.

Et si D. R. veut distinguer la vérité d'ordre idéal et la vérité d'ordre réel (ou existentiel, ou actuel), il ne fait que redire — et plus mal — ce qu'a dit la critériologie qu'il veut corriger.

Celle-ci n'a, pas plus que D. R., peur des « distinctions nuancées », mais elle aime surtout les nuances distinguées. Elle définit le vrai logique toujours comme la conformité du jugement avec le réel *extramental*, et immédiatement avec le réel considéré sous la raison formelle du vrai ontologique. Le vrai ontologique c'est l'identité d'une chose avec son idée (considérée comme objet). Le vrai logique c'est donc la concordance d'une identification, qui est un acte de connaissance, avec cette identité, qui est du réel et de l'objectif. On peut, tout en n'acceptant qu'une seule définition du vrai logique, et une seule du vrai ontologique, distinguer, cependant, deux ordres de vérités ontologiques et deux ordres de vérités logiques, selon que la chose extramentale est une essence simplement possible, mais bien possible, ou, d'autre part, une réalité actuellement existante. D'où la différence entre les vérités ontologiques d'ordre idéal et réel, et une différence correspondante entre les vérités logiques (ou entre les jugements) d'ordre idéal et réel.

Ces distinctions et ces nuances sont justifiées par ceci : Dans la vérité d'ordre idéal ni la réalité, ni la copule verbale ne sont exactement ce qu'elles sont dans les autres ; dans les premières, la réalité est une essence possible et le verbe *être* n'est que copulatif ; dans les secondes, la réalité est de l'actuel et le verbe être est non seulement

et la conception immanentiste... Cette distinction importe souverainement à la juste intelligence du kantisme ; source des pires difficultés de l'épistémologie, elle donne la clef d'innombrables contradictions et inconséquences » *(Op. cit.*, p. 73, note).

De fait, le kantisme se ramène au dualisme, lequel lui-même naît d'une double conception de la vérité. Et l'on s'inspire d'esprit kantiste surtout quand on maintient une double définition du vrai, celle du vrai formel et celle du vrai réel ; et au kantisme on oppose la vraie doctrine, quand, au contraire, on résout ce dualisme. C'est donc trahir une intelligence très sommaire du kantisme que d'écrire : « Kant supprime la [vérité] *réelle*, qui rappelle trop *res*, le noumène ». Et la méprise est évidente : s'imagine-t-on par hasard que Kant ait inventé le noumène, pour qu'on soit obligé de ne jamais s'en rappeler ? Qui parlait de « noumène » avant Kant ? Et qui donc met un enfant au monde *précisément* pour le supprimer ? Donc de ce que Kant ait donné le jour au noumène, résultait *a priori* qu'il voulait qu'on en tînt compte dans la théorie du vrai, de la science et du reste.

Laquelle des divisions du vrai, la nôtre ou celle de D. R., « se ressent le plus du kantisme ? [comme dit D. R., p. 554, note]. Au lecteur d'en juger. »

copulatif, mais substantif. Dans les secondes, le verbe être n'exprime plus simplement l'identité objective du prédicat et du sujet, mais encore l'existence de l'un et de l'autre ; et cela parce qu'il est avant tout copulatif. En effet, un prédicat ne peut se rapporter par identité à un sujet existant que s'il est existant : dire d'un cheval existant qu'*il est* noir, c'est dire d'une noirceur qu'elle est existante. Voici donc notre tableau :

Vérité ontologique : identité d'une chose réelle extramentale avec ses prédicats,

Vérité logique : conformité du jugement avec cette vérité ontologique.

Dans l'ordre idéal, le réel n'est qu'une essence possible, mais possible.

Dans l'ordre existentiel, le réel est une chose actuellement existante.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

III. — LA QUESTION PRÉALABLE (pp. 554-558).

Cette question préalable sera donc interminable ?

D. R. ne défigure pas la réponse qu'y donne le néo-dogmatisme, mais il continue à croire qu'elle est une erreur. — Pourqoui ?

« 1° Les néo-dogmatistes ne décrivent pas exactement *cet* état de conscience », à savoir l'attitude intellectuelle préalable à la solution du problème de la certitude.

Réponse : Ils ne font pas de la psychologie, mais de la critériologie, ils ne décrivent pas le fait de la certitude, mais établissent les conditions du droit à la certitude.

Dès lors, D. R. perd son temps à recourir à un argument *ad hominem :* « Aux néo-dogmatistes qui s'imaginent n'avoir aucune certitude réfléchie, nous demandons : d'où vous viennent alors les notions de vérité, de réalité, de certitude légitime, de critère, de vérité » ? Voici ce qu'ils vous répondront : vous vous méprenez sur le problème que nous nous posons. En possession du fait, nous nous demandons si nous sommes en possession du droit. C'est dans l'analyse de la conscience que nous trouvons le fait et dans la réflexion sur l'objet et sur la dépendance de la conscience par rapport à l'objet, que nous cherchons — plus tard nous dirons que nous *trouvons* — le droit.

D. R. veut-il peut-être qu'on parle de vérité et de certitude, sans savoir ce que ces mots veulent dire ? Et comment le savoir, sinon après avoir éprouvé des phénomènes internes de certitude, c'est-

à-dire d'adhésion à une thèse comme *à une* vérité et *parce que* c'est une vérité ?

La question du droit à la certitude ne se pose qu'après le fait ; mais après le fait elle s'impose.

Et si même nous avions déjà éprouvé des états de certitude légitime avant de faire de la critériologie, la critériologie n'en garderait pas moins son objet, qui est d'expliquer si, pourquoi et comment on est certain et on l'est légitimement ; et nous-mêmes nous serions simplement comme des gens honnêtes qui se mettraient à enseigner la morale.

2° D. R. s'en prend à la preuve sur laquelle s'étaye la théorie néodogmatiste, et ne trouve pas cette preuve bien péremptoire : Pour vous assurer des aptitudes d'une faculté, il faut la voir à l'œuvre, disons-nous. A quoi D. R. répond : « Nous distinguons. S'il s'agit d'une faculté neuve qui jamais n'a produit son acte, c'est juste ; il faut l'expérimenter. Mais pour une faculté qui s'est déjà manifestée et ne cesse de le faire, c'est inadmissible. Or c'est ici le cas : Le penseur qui s'érige en critique n'en est plus à son premier acte de réflexion ». — La distinction de D. R. est inefficace : les deux cas qu'il distingue rentrent l'un dans l'autre. Et cela saute aux yeux. En effet, qu'il s'agisse d'une « faculté neuve qui jamais n'a produit son acte » ou d'une faculté « qui s'est déjà manifestée », l'expérience *en tous cas* n'a lieu qu'*après* que « cette faculté ait produit son acte et se soit manifestée ; et l'expérience consiste *toujours* à se rendre compte de cet acte déjà produit. *En tous cas*, c'est dans la constatation de ces actes, de leur nature, de leurs antécédents, causes et conditions, que réside la preuve de ce que la faculté dont ces actes émanent soit telle et non pas autre. Donc la seule différence qu'il y ait entre une « faculté neuve » et une autre, qui n'est pas neuve, c'est que la première doit précisément perdre cette différence, et devenir comme la seconde, pour fournir la preuve qu'on lui demande. Et selon sa nature logique, la preuve (faite ou à faire) repose toujours sur ce principe : *operari sequitur esse* ou *ex fructibus eorum dignoscetis eos.*

Il est au moins acquis, répliquera D. R., — car c'est un truisme — que si la preuve est faite elle n'est plus à faire.

Admis. Mais pour avoir le droit de dire : *La preuve est faite*, il faut avoir établi avant tout à quelles conditions seulement il y aurait une preuve tout à fait valable et rigoureuse. Et dès lors, il faudra bien passer par les conditions du néo-dogmatisme. En effet, pour bien savoir si l'esprit humain est capable de posséder le vrai dans une mesure et à des conditions que la preuve à faire établira du

même coup, il faudra le saisir sur *le fait* d'être certain, précisément *parce qu'il a le droit* d'être certain. Dès lors, il faut débuter par une attitude de doute méthodique que nous n'expliquerons plus, pour ne pas recopier la *Critériologie*. Disons simplement que cette attitude revient à ceci : Se mettre de parti pris dans un état de pure réceptivité par rapport à toute évidence possible. Comme *doute*, cette attitude s'oppose à la pétition de principe des dogmatistes exagérés, et comme *tel doute* à celui des sceptiques et de Descartes [1]. Il est négatif mais universel.

D. R. trouve cela absurde. Après avoir parlé d'un « estomac équivoque, comme on dit dans l'Ecole », il ajoute : « De même pour l'intelligence. Vous pouvez douter qu'elle soit capable de digérer les mathématiques, ou la physique, ou la philosophie critique, ou telle matière à laquelle elle n'a jamais mordu, mais douter en principe, en droit, qu'elle possède aucune aptitude au vrai, serait supposer qu'elle l'ignore comme intelligence. Ce qui est absurde ». Nous ne savons si, dans l'Ecole, on parle souvent d'estomacs équivoques, mais nous savons qu'à l'école de saint Thomas, on dit ceci : « *Aliae scientiae considerant particulariter de veritate : unde et particulariter ad eos pertinet circa singulas veritates dubitare. Sed ista scientia* [*philosophia*] *sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate ; et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur* » (cité p. 115, note).

S'il est absurde, ce doute universel négatif, dit D. R. encore, est « un état chimérique, irréalisable ».

Mais s'il n'est pas absurde, il est peut-être à la fois réalisable et réel. Or c'est D. R. lui-même qui nous montre que cet état de doute, fût-il moins prononcé, moins expressément méthodique, est très réel, très fréquent et très naturel : « Le penseur qui s'érige en critique, n'en est plus à son premier acte de réflexion. N'a-t-il donc jamais repassé sur aucun de ses jugements ? N'a-t-il jamais eu le discernement exprès de ce qui est et de ce qui n'est pas ? Oui, dès

1) Dès lors tombe l'objection suivante de D. R. : « Le doute universel, Descartes ne l'a pu feindre, comment le réaliser serait-il en notre pouvoir » ?

Cette phrase, à elle seule, renferme deux erreurs : d'abord le doute de Descartes a pu vraiment être feint ; il l'a été de fait. Ensuite, ce doute (pris en soi, sans égard à son caractère réel ou fictif) n'est pas le même que le doute thomiste ou « néo-dogmatiste ». Donc notre doute initial et celui de Descartes ne diffèrent pas seulement en ce que l'un soit feint et l'autre non, mais encore en ce que l'un (supposé réel) soit le doute des sceptiques et que le nôtre soit... un autre doute, un doute *sui generis* et *fin*, fait de « distinctions nuancées » comme les aime D. R.

lors, n'est-il pas conscient de son aptitude au vrai ? » Oui, répondrons-nous à notre tour et à bon droit ; notamment pour avoir fait en petit ce que la *Critériologie* lui conseille de faire en grand : pour avoir suspendu son assentiment, jusqu'au moment où, *faisant acte de réflexion*, il aura *repassé sur ces jugements* et *expressément discerné* qu'ils sont dictés *par ce qui est*, s'ils sont positifs, et par *ce qui n'est pas*, s'ils sont négatifs, et pour avoir conclu *sciemment à son aptitude au vrai* en partant de la possession effective du vrai.

Le conseil des néo-dogmatistes est donc si peu chimérique et irréalisable qu'il revient à dire : Le mieux n'est pas cette fois l'ennemi du bien ; ce que vous faites naturellement, faites-le *ex professo* avec une attention plus éveillée et une réflexion plus profonde encore ; bref, faites comme le nègre, continuez ! Et toutes les objections de D. R. reviennent simplement à ceci : quand on est bien certain, il n'y a pas moyen de faire semblant, surtout pour son propre compte, de n'être pas certain. — *Concedo totum !* Mais quand êtes-vous bien certain, et à quelles conditions ? Et la réponse sera toujours celle de la *Critériologie :* pour avoir subi l'évidence dans un état de pure réceptivité, quand vous n'avez ni préjugé, ni trop jugé, bref, quand vous vous êtes plus ou moins explicitement, mais en tout cas réellement, posé cette question : Est-ce que je subis l'évidence ou est-ce que j'y pousse ?

— Mais, poser la question, c'est la résoudre ! s'écrie D. R.

— L'inverse est tout aussi vrai : la bien résoudre, c'est l'avoir posée ! Et tout ce qu'ajoute D. R., notamment que « se la poser [cette question] c'est réfléchir, c'est rendre explicite la conscience de soi, c'est faire qu'on ne doute pas du tout », — tout cela confirme ce que nous disons et contredit ce qu'il dit lui-même. Car il résulte de toutes ces considérations que « la question préjudicielle » *n'est pas du tout* « une interrogation oiseuse », vu précisément que « se la poser, c'est réfléchir, etc., c'est faire qu'on ne doute plus ». Bien plus, c'est le seul moyen de faire qu'on ne doute plus : pour arriver bien à ne pas douter, il faut commencer par douter. Oui ! car commencer par une pétition de principe c'est commettre un péché originel, tandis que commencer par douter et finir par être certain ce n'est pas changer par une contradiction mais par un progrès. Il n'y aurait de contradiction que si notre doute était positif ; mais il est négatif.

— Mais encore, pourquoi compliquer la description de l'état initial, en ne le prenant pas à partir d'un gros fait, bien sensible, à savoir d'une affirmation ?

— Parce que, dirons-nous, en fait d'état initial, le seul c'est le tout premier, et qu'en critériologie ce tout premier est évidemment une abstention générale, exactement comme le commencement de toute échelle graduée est marqué par zéro. Aussi nos adversaires, sceptiques ou cartésiens ont-ils raison, avec nous et avec saint Thomas, en ceci : qu'ils mettent à l'origine de toute étude critériologique *un certain* doute universel, encore qu'ils se trompent à dire *quel* doute.

Comme s'il avait prévu que nous invoquerions l'autorité de saint Thomas contre lui, D. R. l'invoque contre nous. « L'esprit ne saurait, dit saint Thomas, sincèrement douter de son être ; par cela même qu'il pense n'importe quoi, il aperçoit qu'il est « (*De Veritate*, a. 12, ad 7). Et plus loin D. R. revient sur cette idée — qui le rapproche de Descartes : « La certitude a prévenu le doute au seuil même de la philosophie critique et il ne pourrait l'en déloger. Or, cette certitude primordiale est celle-ci : « Je suis certain que je pense ».

A quoi nous répondons : *Concedo totum;* et puis? Quand saint Thomas nous dit : l'esprit ne saurait douter de son être, donnant courtoisement ainsi une main à son prédécesseur, saint Augustin, et une autre à son successeur, Descartes, il dit une vérité que nous ne contestons pas mais qui n'est pas *ad rem* ici. « La certitude a prévenu le doute au seuil même de la critique », dit D. R. Effectivement la certitude de la *donnée* du problème critique est antérieure à la question qui constitue ce problème et qui se formule comme doute ; cette donnée certaine qui prévient ce doute, se tient sur le seuil de tout l'ensemble des thèses qui constitueront le temple élevé par la philosophie critique *en l'honneur* — on le sait *post factum* — du dogmatisme et non du scepticisme. La donnée du problème critériologique c'est que je pense et que je sois. La question est : Que vaut ma pensée non comme signe du sujet qui est, mais comme représentation d'un objet qui soit ? Voilà la question. Et apporter comme solution partielle, totale ou principielle le fait que je pense, est se tromper autant que de répéter la donnée du problème plutôt que de le résoudre [1]).

1) « ... Nous pouvons donc accepter le : « Je pense, donc je suis », ou, si vous voulez, le : « Je pense = je suis ». Voilà, jusqu'à présent, la seule chose dont je sois certain. J'existe ; et qu'est-ce que je suis ? Un je ne sais quoi qui pense.

» Arrivé là, Descartes a cru être sorti du doute. Il y était plus que jamais, ou, si l'on aime mieux, autant que jamais. Car, qu'avait-il trouvé ? L'existence de l'homme, en tant que quoi ? En tant qu'être pensant. Soit ; l'homme pense ; mais ce qu'il pense est-il juste ? Descartes n'en sait rien et n'en peut rien savoir. Quand

— Mais, dira-t-on, le sujet est aussi un objet ! Le moi qui pense est ce qui est pensé. Donc je tiens là une connaissance objective [1]).

— Soit ! une, mais rien qu'une. Et en vous y tenant, vous vous tenez dans la *donnée* du problème ; ou si vous croyez vous tenir dans la solution, c'est dans la solution subjectiviste.

— Au moins, j'ai là le moyen de voir à quelles conditions une connaissance est aussi objectivement certaine qu'elle est subjectivement nécessaire ; j'arrive au principe d'évidence et je suis sauvé.

— Voyons cela ! Pris dans le cas que vous donnez, le principe d'évidence aura manqué son entrée et restera suspect de ne s'appliquer qu'aux vérités de conscience et au subjectif. Et Descartes oblige à cette méprise, puisque, après avoir jeté par-dessus bord, dans la première partie de son *Discours*, les évidences *objectives*, il s'arrête vaincu devant l'évidence subjective de la conscience. C'est dire logiquement que la seconde seule est victorieuse, et en tous cas qu'il y a deux qualités d'évidence : la première pour la conscience et la seconde, qui est passable, pour le reste. Heureusement que Dieu supplée à cette seconde ! De toute façon, Descartes n'aboutira, qu'à condition d'avoir, comme l'a dit Balmès, d'*autres* vérités *également* évidentes, outre le principe : « Je pense, donc je suis ».

— Aussi Tongiorgi avait-il raison. Vive la théorie des trois vérités primitives.

Et voilà D. R. qui la remet de nouveau en honneur ! De fait, il l'expose sous quatre formes différentes :

l'homme pense qu'il y a un ciel bleu, pense-t-il juste ? Descartes n'en sait rien. L'homme est inattaquable à dire qu'il pense ; mais tout objet de sa pensée peut être faux. Avec le « je pense, donc je suis », l'homme est parqué, muré, emprisonné dans sa pensée. Il n'est pas sorti de lui. Il peut dire : « Je suis constitué de telle manière que je ne puis pas m'empêcher de penser et de penser de telle manière ; mais que mes pensées répondent à quelque chose en dehors de moi, en dehors d'elles-mêmes, je n'en sais rien du tout. »

» Et ceci est le doute, c'est le scepticisme ; c'est ce qu'on a appelé depuis le scepticisme subjectif, le scepticisme qui consiste à ne pas douter de nos pensées, mais de tous leurs objets...

» De cette « intuition » de mon existence par ma pensée, de cette intuition, plutôt, simultanée et synthétique, de ma pensée et de mon existence, je ne puis rien tirer du tout, si ce n'est que j'existe et que je pense. Nous n'avons pas fait un pas » Faguet, Revue des Cours et Conférences, 1903-1904, I, pp. 164-165.

1) Kant était en somme plus sage de considérer comme étrangers au problème de la certitude objective, les jugements de perception, *Wahrnehmungsurteile*. Voir *Prolegomena*, § 13, Anmerkung III, et § 19.

1re forme de la théorie des trois vérités primitives.	*2me forme* de la théorie des trois vérités primitives.	*3me forme* de la théorie des trois vérités primitives.	*4me forme* de la théorie des trois vérités primitives.
« Il y a dans l'esprit au moins un point lumineux qui ne réclame ni contrôle ni vérification. En analysant ce rayon de vérité, on y découvre une triple évidence qu'on peut formuler comme suit :	« Autrement dit :	« Aucune certitude ne se produit jamais,	
il y a une réalité connue en soi ;	Je suis (premier fait) ;	qu'il n'y ait évidence (première condition) ;	« L'évident est vrai —
il y a une réalité connaissante ;	étant on ne peut pas ne pas être (premier principe);	que cette évidence ne rende saisissable directement un objet (premier principe),	j'existe —
il y a connaissance de la première par la seconde. »	j'ai l'aptitude à connaître le réel (première condition). »	et indirectement le sujet (premier fait. »	ce qui est, est. »

Examinons ces quatre versions, chacune en soi :

1° Sous la première forme, la pensée de Tongiorgi reviendrait à ceci : la réalité du moi se connaît. — Cela fait-il trois vérités, deux vérités, ou une vérité ? Et sont-elles primitives ? De fait, il n'y a là qu'une seule vérité, et elle se ramène au « point lumineux », au « rayon de vérité » qu'il fallait analyser lui-même : les trois jumeaux se réduisent à un avorton, qui se résorbe dans sa mère ! Pour une vérité *primitive*, elle ne fait pas souche.

2° Sous la seconde forme, considérée comme une expression plus explicite de la première, « autrement dit » — la théorie trébuche dans un sophisme : De la vérité : JE SUIS, et du principe de contradiction, résulte que je sois certainement. En résulte-t-il que « j'aie l'aptitude à connaître le réel » ?

Voyons ! *Votre* réel ? Oui, et en partie seulement ! *Du* réel ? Soit, car votre réel, même en partie, c'est bien du réel ! LE réel ? Non, *latius hos, quam praemissae, conclusio non vult !*

3° Sous sa troisième forme, la théorie représente la connaissance du « premier fait » comme une conséquence *indirecte*, alors qu'au début on la donnait au contraire comme une « certitude *primor-*

diale ». Contradiction ! De plus, ce que la 3me version appelle « première condition » est *moins* que ce que la 2me version appelle de ce nom ; l'une fois l'on me dit : si jamais vous êtes certain, ce sera à condition d'avoir eu de l'évidence ; l'autre fois on me dit : vous êtes certain. Donc l'une fois on me parle de la condition requise pour la certitude ; l'autre fois de l'aptitude à la certitude comme d'une condition *réalisée* pour acquérir la science. Enfin ce que la 3me version appelle « premier principe » est *plus* que ce que la 2me version appelle de ce nom ; l'une fois (3me version) on m'assure que l'évidence me fait connaître autre chose que le sujet, car on distingue précisément l'objet rendu *directement* saisissable, du sujet qui n'est qu'*indirectement* saisissable ; l'autre fois (2me version) on m'assure d'un « premier principe », d'un axiome hypothétique, infécond par lui-même, et qui de lui seul ne me garantit pas qu'il y ait des objets distincts du sujet ou que je puisse les connaître, mais seulement que s'il y en a, il y en a, et que, si je les affirme, je n'ai ni le droit ni le moyen de les nier !

Donc la 3me forme de la théorie établit comme « premier fait » autre chose que les formes précédentes, comme « première condition » moins que la 2me forme, et comme « premier principe » plus que la 2me forme.

4° Sous sa 4me forme, la théorie emprunte à l'une ou l'autre des formes précédentes, sans en reproduire aucune entièrement : elle reproduit la 2me quant au premier principe et au premier fait, et la 3me quant à la première condition.

Et *Tongiorgi lui-même*, qu'a-t-il dit, lui ?

Autre chose encore que ce qui précède, et autre chose aussi que ce qu'il fallait dire.

Il a dit ceci : « Primitivae... veritates, quas ANTE omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est, sunt tantummodo tres ; videlicet :

1° factum primum, quod est existentia proprie ;

2° principium primum, quod est contradictionis principium...

3° conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane et aequum et necessarium est ut ANTE philosophiam philosophi existentia, ANTE demonstrationes demonstrationum omnium principium, et ANTE scientiam scientiae possibilitas in tuto sit posita » [1]).

1) Tongiorgi, *Institutiones philosophicae*, I, pp. 270 et 271.

On reconnaît ici la seconde forme que D. R. a donnée à la théorie de Tongiorgi. Et cependant D. R. *n'a pas su rapporter exactement* la pensée de Tongiorgi! Dans la pensée de Tongiorgi, les trois vérités ne sortent pas « par analyse » de la « certitude primordiale : je suis certain que je pense », comme D. R. le lui fait dire ; Tongiorgi ne veut pas dire : la certitude primordiale en contient trois ; mais, au lieu d'*une* certitude primordiale, il y en a *trois !* ET CELA EST TOUT DIFFÉRENT !

Et après cela D. R. se plaint de ce que la pensée de Tongiorgi n'ait pas été comprise ! Et lui ! Il en donne quatre formes différentes et, là même (seconde forme) où il traduit Tongiorgi, il réussit encore à le trahir.

Quant à nous, nous avons compris Tongiorgi et compris qu'il se trompait. Son erreur (quant à la troisième vérité) tient surtout dans le mot ANTE ; s'il avait dit *simul ac* ou *post*, on aurait pu s'entendre. Mais jamais nous n'admettrons qu'on pose ce qui est en question, sous prétexte que sans cela, il n'y a pas moyen d'avancer : restez plutôt en place que de faire un mauvais pas !

Et si Tongiorgi, comme le dit D. R., s'est « placé au point de vue psychologique », il a fait presque pis encore que de préjuger de la réponse, il n'a pas même compris la question : il ne s'agit pas du *fait* de la certitude, mais du *droit* à la certitude. La question est critériologique et non psychologique. Nous autres, ANTE *omnem philosophicam inquisitionem*, avant la solution du problème critériologique, nous n'admettons qu'une chose et nous avons le droit de l'admettre — « *Sane aequum et necessarium est* », comme dit Tongiorgi, — c'est la donnée de ce problème. La donnée du problème critériologique est psychologique, mais non la solution : c'est la conscience qui est la donnée du problème de la science ; le problème lui-même se résout par la réflexion sur les conditions objectives de certains faits de conscience, ou, si l'on préfère, sur l'*absence* de conditions subjectives déterminant l'*objet* de la connaissance. Nous retombons ainsi sur notre précepte : ANTE *omnem philosophicam inquisitionem*, mettez-vous, de parti pris, en état de pure réceptivité par rapport à toute évidence possible. La solution du problème de la certitude est donc analogue à celle du problème de la liberté : ici, je me déclare libre pour avoir éprouvé, avec l'évidence de la conscience, que je me détermine moi-même à vouloir cela ; là je me déclare certain pour avoir éprouvé avec la même évidence que je ne me détermine pas à voir cela.

En ce sens, et en ce sens seulement, l'évidence de la conscience garantit celle de la science.

IV. — LE PROBLÈME DU CRITÈRE.

Entre D. R. et le néo-dogmatiste, il y a, au sujet du critère, « dissentiment sur toute la ligne », par exemple :

« La certitude spontanée, mise en cause pour eux, [pour les dogmatistes], c'est uniquement la certitude abstraite ; pour nous, dit-il, c'est, à titre égal, toute certitude, concrète ou abstraite. »

D. R. se trompe du tout au tout : la *Critériologie* distingue les vérités d'ordre idéal, objet de « certitude abstraite », et les vérités d'ordre réel, objet de « certitude concrète » — sans écarter aucun de ces ordres de vérités ; même elle montre (Livre IV) comment les premières se compénètrent avec les secondes quand on retrouve dans l'objet des sens — démontrés véridiques — l'objet des concepts.

Nous renvoyons à ce que nous avons répondu plus haut (I, *le jugement spontané*), quand D. R. nous accusait de ramener le jugement d'expérience au jugement d'ordre idéal.

Quant à la *question posée*, il y a de nouveau un dissentiment. Voici pourquoi : D. R. pose une question psychologique, et nous, nous posons une question critériologique.

Ici, un petit rapprochement.

Reproches que D. R. nous fait.	*Principe que D. R. avait établi* (p. 551).
« Nous, dit D. R., nous demandons pourquoi nous sommes certains que le triangle est équilatéral; eux [les néo-dogmatistes], si cet énonçable est légitimement certain, si la réflexion peut y découvrir la marque de la vérité...	
Tandis que nous procédons par réflexion sur le *processus psychique** du jugement avant la lettre, avant la formule qui l'éditera, pour retrouver parmi ses antécédents celui qui cause l'adhésion spontanée ; eux procèdent par réflexion sur *l'énonçable* mental, sur *la teneur*, sur la formule, pour voir si la marque du vrai s'y rencontre. »	« Le *processus* * d'un acte ne peut s'appeler vrai. Rappelons [et voici D. R. qui l'oublie lui-même !] que pour saint Thomas, c'est par son *énonçable*, par sa *teneur*, que le jugement est vrai ou faux ; non point par son *processus psychique*, par le complexus d'actions impliquées dans l'affirmation »[1].

1) Signalons encore ceci : Nous sommes accusés de vouloir trouver tout à la fois, des raisons « *après coup* », et des motifs pour « une certitude que nous n'avons pas encore ». Mais, comment faisons-nous donc pour mériter tous les reproches de D. R.? Il nous prête généreusement sa souplesse à lui et sa faculté de se contredire ! Nous avons toujours cru qu'on ne cherche *après coup* des raisons que pour une certitude que l'on ait déjà quand le siège est fait !

Non seulement D. R. se contredit, mais il s'engage à une méthode impossible, celle de « réfléchir sur le processus psychique du jugement avant la formule qui l'éditera »! On ne peut réfléchir sur un jugement, même à ne le considérer que selon son processus psychique, qu'à condition de réfléchir sur ses éléments qui sont des représentations signifiantes de choses ou sur une formule provisoire; mais comment réfléchir sur un jugement « avant la lettre »; c'est comme si un miroir devait refléchir une image qui n'est pas encore dessinée !

Il y a plus encore dans la passage de ci-haut : il y a du kantisme. Dans la mesure où il y a un sens à ces mots « réfléchir sur le processus psychique du jugement *avant* la lettre, *avant* la formule qui l'éditera », ce sens ne peut que concorder avec cette pensée-ci de Kant :

« La question qui se pose est celle-ci : y a-t-il et dans quelle mesure y a-t-il, pour la vérité [1]), un critère qui soit sûr, général et d'emploi facile? Et c'est à cela même que revient la question : Qu'est-ce que la vérité ?

Dans notre connaissance, continue Kant, ce qui se rattache à la matière et se rapporte à l'objet, doit se distinguer de la forme. Or, un critère général et *matériel* du vrai est impossible et contradictoire... La question se réduit donc à celle du critère général et *formel* du vrai. Le vrai formel consiste uniquement dans l'accord de la connaissance avec elle-même, *en faisant totalement abstraction de tous les objets* pris en masse et de toute distinction des objets entre eux. Et les critères généraux formels du vrai ne sont que les signes logiques généraux de l'accord de la connaissance avec elle-même ou — ce qui revient au même — avec les lois générales de l'entendement et de la raison » [2]).

Kant ne pouvait-il pas aussi bien parler de « réfléchir sur le processus psychique [3]) du jugement avant la lettre, avant la formule qui l'éditera, pour retrouver parmi ses antécédents celui qui cause l'adhésion spontanée » ?

1) La question qui se pose est donc aussi celle du motif de l'adhésion spontanée. En effet, rapprochons la réponse qui suivra de ce passage de Kant : « La vérité, c'est la *propriété objective* de la connaissance ; et le jugement qui propose quelque chose comme vraie, est, *au point de vue subjectif*, l'adhésion, ou l'adhérer [das Fürwahrhalten] *(Logik*, p. 72).

2) *Ibid.*, pp. 55-56.

3) Sans doute, Kant se défend en logique ou en critique de faire de la psychologie (Voir *Logik*, p. 17), mais son excuse est inefficace. Dans un ouvrage récent *(Kant und Aristoteles*, Kempten, 1911, pp. 122-129), nous nous sommes arrêté assez longuement à le démontrer.

Autre reproche que fait D. R. aux néo-dogmatistes [1] : « Eux prétendent légitimer l'intelligence spontanée par l'intelligence réfléchie... Eux soutiennent que la connaissance directe n'est assurée qu'après examen réflexif et critique... Il est facile de montrer qu'ils ont tort.

» En effet : ou l'intelligence spontanée a le flair du vrai ou elle ne l'a pas. Si elle l'a... tout est au mieux... Si, au contraire, elle est aveugle et *inconsciente de son objet* [qu'est-ce que cela veut dire au juste ?], l'intelligence réfléchie aura beau trouver dans l'énonçable direct l'indice de la vérité, l'adhésion spontanée n'en restera pas moins suspecte en principe. Ce ne sera plus qu'une machine à jugements : il faudra contrôler tous les dires, comme on ferait d'un insensé qui pour une fois a dit vrai, mais ne sait pourtant ce qu'il dit », — ce qui la met hors d'emploi, n'est-ce pas ?

— Fort bien ! *concedo totum.* D. R. a démontré ceci :

En réalité, l'intelligence spontanée vaut ou ne vaut pas : dans le premier cas elle vaut et dans le second cas elle ne vaut pas ! Et il se promettait de montrer qu'ils [les néo-dogmatistes] ont tort ! De fait, il a à moitié démontré qu'ils ont raison. En effet, si *a priori* il y a, en tout, deux cas possibles, à savoir que l'intelligence soit de bon aloi ou ne le soit pas, et si ces deux cas ne reviennent pas du tout au même, on a donc raison d'examiner quel est le cas qui se réalise et de se demander : l'intelligence vaut-elle ou ne vaut-elle pas ?

A notre tour de faire un petit syllogisme disjonctif :

L'intelligence étant dans l'ordre ontologique ce qu'elle est, ou bien je déciderai *a priori* qu'elle est bonne, ou bien je ne déclarerai cela (ou le contraire) qu'après examen. Dans le premier cas, je préjuge de ce qui est en question : *petitio principii*, et dogmatisme exagéré ; dans le second cas je fais du « néo-dogmatisme ». Conclusion : j'en ferai !

Comment expliquer que D. R. ait pu se méprendre sur la portée de sa preuve jusqu'à croire qu'il ait « facilement montré que nous avons tort ». C'est que dans son syllogisme il a fait une réelle confusion de l'ordre logique et de l'ordre ontologique qu'il fallait distinguer.

Ainsi, il ne dit pas seulement : ou l'intelligence a le flair du vrai

1) Remarquons que ce reproche ne vient pas du tout à sa place. Ce n'est pas la seule fois que l' « étude » de D. R. manque d'ordre. Aussi, dans une seconde édition de sa « réfutation », qu'il a fait imprimer à Lierre (chez J. Van In), D. R. a-t-il au moins mis « après coup » quelques grandes divisions, qui donnent à l'ensemble une structure qu'il n'avait « pas encore » dans la Revue néo-scolastique.

ou elle ne l'a pas ; dans le premier cas, « tout EST au mieux » ; dans le second cas, tout EST au plus mal ; mais il dit : dans le premier cas, tout est au mieux, et *je m'en rends compte ;* dans le second cas, tout est plus mal et *je le sais*, même si une fois j'avais surpris mon intelligence sur le fait de dire vrai par hasard.

Dès lors nous lui demandons : or, comment, dans le premier cas, VOUS RENDEZ-VOUS COMPTE que tout soit au mieux, et dans le second, que le mal soit radical, — sinon chaque fois pour avoir réfléchi ? Surtout si dans le second cas, vous admettez qu'on suspecte en bloc l'intelligence, tout en la croyant de temps en temps, « comme on ferait d'un insensé qui pour une fois a dit vrai » ? C'est que vous admettez que l'intelligence réfléchissante voit ce qu'est l'intelligence spontanée, et le voit si bien qu'elle juge celle-ci avec discernement et la condamne équitablement, faisant la part du mal radical et du bien accidentel. Vous admettez donc que la réflexion voit ce qui est dans l'ordre ontologique et en tire ses conséquences. Au reste, que faites-vous vous-même que réfléchir, dans toute la discussion que vous soulevez contre nous, avec cette inconséquence que vous concluez contre nous qu'il ne faut pas réfléchir ? Tout ce que vous pourrez dire c'est ce que vous dites en effet : « De ce que l'intelligence réfléchie serait trouvée capable de vérité, il ne s'ensuivrait pas du tout que la spontanée l'est également et par nature ». Oui, ces paroles ont un sens très vrai : ce n'est pas précisément et formellement parce que l'intelligence qui réfléchit est véridique, qu'est véridique aussi, et par nature, celle qui ne réfléchit pas, pas plus qu'on ne peut conclure qu'un fer froid me brûlera de ce qu'un fer chaud m'ait brûlé. Mais nous ne faisons pas ce grossier sophisme : Après réflexion, nous concluons précisément à raison DE CE QUE la réflexion nous a montré. Si la réflexion m'avait montré que chaque fois que je réfléchis je ne découvre aucune raison d'être certain, je conclurais au scepticisme ; si elle avait montré que je découvre seulement alors (c'est-à-dire seulement à condition de réfléchir), des raisons d'être certain, je conclurais à l'apothéose de la raison réfléchie et à la condamnation de la raison spontanée ; si la réflexion me montre que chaque fois que je suis spontanément certain, c'est précisément pour avoir vu la raison de l'être, je conclurai à l'infaillibilité constante de la raison. En réalité, qu'est-ce que la réflexion me montre ? Que l'intelligence est certaine de fait *pour en avoir le droit*, dans tous les cas typiques d'évidence ; mais qu'il y a aussi des illusions intellectuelles, et que je puis corriger ces illusions par confrontation avec les cas où il est impossible qu'il y ait de l'illusion, et que je puis prévenir ces illusions en établissant

quand l'évidence est impossible (p. ex., dans les mystères) et quand elle est difficile (p. ex., en cas de discussions compliquées, etc.).

Nous avons donc suivi le conseil de saint Thomas : Comment connaître la véracité de l'intelligence [1]), s'il y en a, quand, à quelles conditions, dans quelle mesure ?

Réponse : « Quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur ». *De Veritate*, I, 9.

D. R. pouvait trouver ce conseil dans la *Critériologie*, p. 50.

Continuons à voir ce qu'il nous reproche encore au sujet de la réflexion.

Notre argument, dit-il, à savoir celui que nous avons formulé plus haut, et qui, d'ailleurs, n'est pas le nôtre, « peut être rétorqué... Si l'adhésion spontanée est suspecte, toute adhésion réfléchie l'est aussi ».

Ce que D. R. appelle rétorquer un argument, nous appelons cela se contredire. Voici :

« De ce que l'intelligence réfléchie serait trouvée capable de vérité, il ne s'ensuivrait pas du tout que la spontanée l'est également et par nature » (pp. 560 et 561). Donc, traduisons-nous, l'adhésion spontanée peut être suspecte sans que tout acte de l'intelligence réfléchie le soit aussi.

« Si l'adhésion spontanée est suspecte, *toute** adhésion réfléchie l'est aussi » (p. 561).

Mais D. R. veut sans doute ne s'en tenir qu'à ce second argument, et dire : « Si l'intelligence spontanée ne porte pas en elle la raison de sa certitude, *comme elle est la racine même de l'intelligence réfléchie*, celle-ci, malgré ses prétentions à la science, *est viciée dans son fond** ». Eh ! oui, D. R. a raison de redire après tant d'autres — et après la *critériologie* elle-même, quand elle s'en prend à Descartes : — Si l'intelligence est suspecte elle le restera, et si elle est suspectée par vous, elle doit le rester pour vous ! Mais,

1) Et si D. R. nous dit : saint Thomas ne parle pas précisément de la « *véracité* de l'intelligence », mais de la *vérité* de ses jugements, nous répondons en concluant *a fortiori*...

avons-nous suspecté quelque chose ? L'intelligence n'est pour nous ni un suspect, ni un prévenu, ni un accusé, ni un condamné ; c'est un étudiant qui se présente à l'examen. A l'intelligence spontanée, le critériologue demande simplement de crier foin du loup ! et, pour plus de sûreté, de montrer patte blanche. Mais il n'a rien préjugé quant à la couleur de la patte : rien, dès lors, ne le contredira. Comme c'est simple au fond, et compliqué dès que la dispute s'en mêle ! Tout revient à se dire : Je m'en vais bien regarder pour être sûr de bien voir.

Et dès lors on voit que tombe aussi cette autre objection de D. R. : « Comme la certitude réflexive est elle-même spontanée par rapport à une réflexion ultérieure qui la prendrait pour objet ; nous allons sans fin ; il n'y a de base pour aucune certitude ». D. R. peut trouver la réponse à cette argutie dans la *Critériologie générale*, aux nos 38 et 114.

Mais quand D. R. et les néo-dogmatistes parlent ensemble de l'évidence, il paraît qu'ils ne s'entendent pas encore. « Pour nous, dit D. R., l'évidence comme cause de l'adhésion spontanée, est la *manifestation de ce qui est*... Pour les néo-dogmatistes le critère c'est l'évidence *réflexive*. »

Où D. R. a-t-il trouvé cela ? Pour les néo-dogmatistes le critère c'est l'évidence tout court. Et de ce qu'ils soutiennent que c'est après réflexion seulement qu'on peut bien établir cette thèse, ne résulte rien contre eux. D. R. avait dit plus haut (p. 548) et très justement : « Les choses se définissent d'après leur nature et non d'après la manière de les découvrir ». Nous suivons ce conseil de D. R. Au no 112, la *Critériologie générale* énumère les qualités du critère : il est interne, objectif, immédiat, dit-elle ; elle ne dit pas : il est *réflexif*. Bien plus, au numéro précédent, elle avait dit en toutes lettres : « La raison réfléchissante n'est pas d'une autre nature que la raison spontanée... L'aveu que l'intelligence peut, dans le domaine de la réflexion suspendre son assentiment et ne se rendre qu'à l'évidence objective de la vérité, entraîne la conclusion que, dans ses jugements directs, elle est capable de se laisser de même guider exclusivement par la manifestation de l'union objective du sujet et du prédicat, spontanément fournis par l'observation » [1].

Mais le critère néo-dogmatiste a un autre défaut encore (à moins que ce ne soit le même ?) que d'être d'évidence *réflexive*. « Pour eux [les néo-dogmatistes] le signe auquel l'intelligence critique recon-

1) Cfr. La conclusion. *Résumé général*, no 153.

naît la vérité d'un énonçable, c'est la nécessaire intelligibilité du rapport d'identité entre les deux concepts ». D. R. veut bien ne nous faire établir ce critère que « pour les jugements purement rationnels ». Mais même prise ainsi, notre opinion ne lui plaît pas. Tâchons de la défendre. Peut-être bien que la *Critériologie* emploie cette expression : « nécessaire intelligibilité du rapport d'identité de deux concepts ». Mais quand elle parle *ex professo* elle dit : « manifestation de l'identité objective du prédicat et du sujet » [1]).

Plus loin je lis : « J'ai conscience de formuler des jugements sous l'action de *l'évidence objective* de la vérité... l'intelligence a bien dûment le pouvoir de suspendre son assentiment, tant que *l'évidence immédiate de l'appartenance ou de la non-appartenance objective du prédicat au sujet* ne le détermine pas à se produire ». Et dans la *conclusion* (n° 112) je lis : « A la question : Pourquoi sommes-nous certains ? nous répondons : parce que l'évidence objective motive la certitude de notre assentiment ». Si donc les mots « nécessaire intelligibilité etc. » ont un aspect subjectiviste qui ne plaît pas à D. R., qu'il veuille bien, quand il les rencontrera, les comprendre à travers les expressions prépondérantes dont préfère le plus souvent se servir la critériologie et dont elle se sert exclusivement dans les endroits où elle traite *ex professo* du motif de la certitude des jugements d'ordre idéal.

Au reste, si ces mots « nécessaire intelligibilité » avaient quelque chose de suspect en soi, leur interprétation ressortirait clairement de ce que la *Critériologie* dit au n° 128 contre H. Spencer et contre sa théorie de l'*inconcevabilité de la négation*.

Au reste, n'est-ce pas à D. R. surtout que ces termes « nécessaire intelligibilité etc. » devraient n'être pas suspects, à lui qui a dit très justement à peine quelques lignes plus haut : « Le concept... n'est qu'un décalque de la réalité en soi. En méditant l'idée, c'est donc toujours le réel que nous connaissons bien qu'en reflet ». A la bonne heure ! Pourquoi D. R. n'a-t-il pas toujours été aussi bien inspiré ? Rien que cette seule parole le lave, lui, du plus grand nombre des reproches... qu'il a faits.

Il est inutile sans doute de nous attarder encore à un troisième reproche ainsi formulé par D. R. : « La vérité du jugement : *le triangle est une figure*, est évidente d'après eux [les néo-dogmatistes] en ce que l'intelligence voit positivement l'impossibilité du contraire ». Ce qui lui fait objecter : « Avant l'évidence réflexive, *ab*

1) Par exemple au no 111 dans l'énoncé même de la thèse, dite expressément : *thèse fondamentale*.

absurdo qui se fonde sur le principe de contradiction, il y a l'évidence directe, ostensive, qui se repose sur le principe d'identité ». Eh ! grands dieux ! personne n'en doute, et les néo-dogmatistes ne le contestent pas. Voyez dans la *Critériologie générale* les nos 111 (intitulé : *thèse fondamentale*) et les suivants. Et la preuve tirée de l'impossibilité du contraire de ce qui est affirmé (et partant de l'impossibilité de maintenir un doute qu'on essayera) vient en second lieu ; elle vient après celle tirée de la conscience qui révèle le pouvoir *direct et ostensif* de l'évidence. « L'évidence ostensive se suffit à elle-même », réplique D. R. Soit, mais la contre-épreuve ne gâte rien. En attendant, nous continuons à croire que c'est ici le cas ou jamais de dire : *quod abundat non vitiat !*

Et si Cajetan a dit que « c'est assez d'affirmer sans ajouter la négation de la contradictoire » — où Cajetan a-t-il dit que quand on va au delà de l'assez on tombe dans l'inutile ou le nuisible ? Mais, par contre, trop parler nuit. Ainsi en continuant à parler D. R. se contredit :

« Je puis voir ce qui est, *sans songer que cela est nécessairement et que l'opposé est impossible.** Je puis comprendre que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, *sans ajouter par réflexion que cela est nécessairement...* * »

« L'impossibilité du contraire est une *inférence** de l'évidence positive, dans laquelle elle est *impliquée* virtuellement, *déductivement* comme toute *conclusion* dans sa prémisse ».

Nous demanderons à D. R. comment il fait pour conclure déductivement et « par inférence » qu'il est impossible que les angles d'un triangle diffèrent de deux droits s'il n'a pas déjà vu qu'il est nécessaire qu'ils soient égaux à deux droits ?

A moins qu'il ne fasse l'inverse, et pis encore que ce qu'il nous reproche de faire, à savoir : conclure de l'impossible au nécessaire ?...

A moins, enfin, que l'évidence ne lui montre pas ce qu'elle a à montrer ?... Quand il dit des angles d'un triangle qu'ils valent deux droits exactement, qu'ils SONT égaux à..., s'il n'a pas vu que le verbe SONT signifie SONT NÉCESSAIREMENT, il n'a pas vu précisément cela même que montre « l'évidence ostensive et directe » à laquelle il prétendait se tenir [1]). Car dans l'ordre des vérités idéales, ou en ma-

1) Et D. R. ne pourrait éluder notre réponse en disant : « Je n'ai rien vu qu'elle ne me montre ; mais je n'ai pas *tout* vu ». Tant qu'il ne s'agit que d'essences abstraites, l'évidence ne montre que de l'essentiel, ou ne montre rien — sans milieu.

tière nécessaire, — seul ordre de vérités que D. R. considère à présent, — il n'y a pas de différence entre *être* et *devoir être :* dans l'ordre des essences possibles tout est nécessaire.

Et D. R. continue, sur un terrain plus solide il est vrai, en appliquant sa théorie au cas des jugements de fait, ou en matière contingente. Nous le renvoyons à la seconde partie du n° 112 de la *Critériologie.* L'auteur de celle-ci ne méconnaît pas que la différence des matières à traiter pourra amener des modifications accidentelles dans la façon d'établir que là aussi le critère est « l'évidence objective » et renvoie à une étude complémentaire. Peut-être, car cette étude n'a pas paru encore, n'insistera-t-il plus autant sur la contre-épreuve — qui n'est ni indispensable ni inutile en fait de vérités d'ordre idéal — tirée de l'impossibilité du contraire. Mais il ne devra pas absolument se défendre d'y toucher, pas plus que saint Thomas qui dit : « *Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat ; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere in se quidem contingens est ; sed habitudo cursus ad motum est necessarium ; necessarium enim est Socratem moveri si currit* » [1]).

Au reste, toute la discussion que D. R. soulève est-elle bien *ad rem ?* S'agit-il de ce que montre l'évidence en certains cas, ou de ce qu'elle est ? De la nécessité qu'elle montre, ou de la nécessité que ce qu'elle me montre soit.

Et D. R. termine en disant : « Le critère de vérité pour l'intelligence spontanée, ce n'est pas la nécessité du rapport, l'impossibilité de son contraire, mais simplement la manifestation de ce qui est ».

Et tout cela :

la nécessité du rapport,

l'impossibilité de son contraire,

la manifestation de ce qui est,

tout cela revient au même ! Etre tel, devoir être tel, ne pas pouvoir être autre.

S'il s'agit de vérités d'ordre idéal, *être* et *devoir être* revient au même ; et dans l'ordre existentiel, il *faut* qu'une chose soit telle, *tant* qu'elle est telle, — et elle l'est — si contingent et si fugitif qu'on suppose son état présent.

Au reste, les ouvrages néo-dogmatistes ne répètent-ils pas à satiété qu'à l'intelligence se manifeste *ce qui est :* n'est-ce pas cela que signifie le n° 113 : « Corollaire : Le dogmatisme rationnel est justifié. — *L'intelligence est capable de connaître la vérité*, etc. »

1) *S. Theol.*, I, 86, 3.

C'est ce qui se répète à la page 413, l'avant-dernière du traité. Or c'est bien de la vérité — et non proprement de l'évidence — que saint Thomas a répété [1]) le mot cité sans référence par D. R. : *Manifestativum et declarativum esse !*

Voyez d'ailleurs la *Logique* du Card. Mercier (n° 25) : « En définitive, les actes d'appréhension, sous leurs formes multiples, le jugement et le raisonnement, sont foncièrement un seul et même acte, l'appréhension ou la vue *de ce que quelque chose est* ».

Prenez encore la *Psychologie* du même auteur (n° 183) : « Preuve de la troisième proposition : L'intelligence, déterminée par l'espèce intelligible, perçoit *ce que la chose est* ».

Et enfin dans l'*Ontologie* (n° 205) : « La vérité logique consiste en dernière analyse dans la conformité de nos jugements ramenés à leur plus simple expression, avec le rapport d'identité « que ce qui est, est ; que ce qui n'est pas, n'est pas ». Le bien fondé de cette affirmation est le principal thème de la *Critériologie générale* ».

Parmi les choses qui *sont*, et qui sont *manifestes*, on pourra désormais compter, croyons-nous, les contradictions *ignorationes elenchi* et les autres sophismes de D. R.

* * *

Nous venions de répondre ce qui précède, à l'article publié par D. R. en novembre 1911 ; et rien ne nous faisait prévoir que son article aurait dans le numéro de février la suite que nous venons de lire [2]).

Le temps nous manque, vu surtout notre éloignement, pour y répondre en détail. Au reste, D. R. y répète bien des objections auxquelles nous croyons avoir répondu ou qu'il suffirait de réfuter en citant la critériologie *elle-même* [3]). Bornons-nous donc à quelques observations.

1) *De Veritate* I, 1.

2) Le second article de D. R. étudie quatre questions :

a) Le problème fondamental,

b) L'objectivité de l'ordre idéal,

c) Réalité objective des concepts,

d) La nécessité des principes.

3) Par exemple, D. R. (VI) ne trouve pas heureux l'essai de déduction analytique du principe de causalité, selon la nouvelle formule : « La mineure est visiblement une pétition de principe ». Mais qu'on aille voir à la p. 282 de la *Critériologie !* L'argument qu'on trouvera est tout autre que celui que D. R nous prête et ne commet pas de petition de principe.

Et ailleurs, après avoir rapporté notre preuve de l'objectivité des principes, il ajoute : « Ce semblant de preuve n'est en somme qu'une exposition de fait et n'ajoute rien à son évidence spontanée. On en revient donc sur ce point à l'ancienne méthode, la méthode simpliste qui explique les certitudes immédiates sans

Il s'agit, somme toute, de défendre l'objectivisme contre le subjectivisme, ou plus spécialement contre le kantisme.

D. R. ne semble pas bien comprendre le kantisme. Il nous dit, par exemple : « Nous commençons par opposer au kantisme le fait primitif de conscience, le moi connu du moi : voilà une chose en soi, ou il n'y en a plus et le mot est à biffer du langage. Tout l'arbitraire de Kant vient se briser contre ce simple fait ». Et son subjectivisme se brise-t-il aussi contre ce fait : le moi se connaît ? Le subjectivisme qui serait écrasé par la conscience du sujet ! Après une pareille méprise, on est jugé comme adversaire du kantisme.

Ce n'est pas la seule. Plus loin (VI), nous apprenons d'une certaine formule qu'elle est « d'après Kant, non pas une tautologie, *mais* une proposition analytique ». D. R. ignore donc que, pour Kant, les propositions analytiques sont des tautologies. C'est ignorer une des assises fondamentales du criticisme [1]), Pour comble, D. R. cite à l'appui un texte de Kant où ne se trouve ni le mot *analytique* ni le mot *tautologie*, mais ce mot même qui prouve, *aux yeux de*

d'abord les suspecter ni prétendre les contrôler. Pour qui réclame un contrôle, pour qui n'a pas rejeté comme absurde l'hypothèse d'une hallucination radicale, cette preuve ne saurait suffire. A la question, l'objectivité reconnue aux principes n'est-elle pas une hallucination ? On répond : non, puisque cette objectivité est évidente. C'est répondre à la question par la question. »

D'abord la *Critériologie* a rejeté l'hypothèse d'une hallucination radicale : *avant* la solution dogmatiste, elle l'a rejetée (n. 42) comme procédé absurde, ou « erreur de méthode » ; *après* la solution (n. 114) comme absurde de fait et « intrinsèquement incompatible avec la disposition que l'on a reconnue à l'intelligence ».

Aussi le néo-dogmatisme ne répond-il pas à la question par la question, mais par « un semblant de preuve » qui est toute la preuve possible : l' « exposition du fait » d'évidence. L'évidence ne se prouve pas, elle se montre : Quand on la regarde à deux fois, on se rend bien compte d'avoir bien vu. Cela « n'ajoute à l'évidence spontanée » que le cachet d'authenticité...

Nous pourrions multiplier les exemples des méprises de D. R., p. ex. à propos encore du principe de causalité et des opinions qu'il donne à saint Thomas.

1) Signalons à ce sujet encore d'autres erreurs de D. R. au sujet du kantisme. Il écrit, en parlant de la preuve néo-dogmatiste de la valeur objective des principes : « L'objectivité que cette preuve reconnaît aux principes est purement conceptuelle : on est censé ignorer encore s'ils sont dûment applicables au réel ».

Soit ! Mais ce n'est pas à cause de ce qu'il manquerait aux principes : leur objectivité dans l'ordre idéal est exactement la même chose que leur applicabilité au réel existentiel ; c'est parce qu'on ne s'est pas encore occupé de se fournir de réel : chaque chose à son temps, et d'après un ordre méthodique.

Et D. R. continue : « Aussi, Kant ne s'en offusquerait pas [de la démonstration en cause]. Quand même il *accorderait* * que les principes sont analytiques, tous issus de concepts antérieurs, il n'en resterait pas moins innéiste et conceptualiste, à qui il faudrait prouver que la projection des concepts dans la réalité n'est pas l'effet d'une hallucination, d'un symbolisme constitutif de l'esprit. »

Ce que Kant devrait « accorder », ce n'est pas que tous les principes soient analytiques, mais que le mot analytique n'est pas synonyme de tautologique ; sinon il nous accorderait simplement que nous n'avons *aucun* principe qui vaille rien...

Kant, que les propositions analytiques sont tautologiques, à savoir: *identischer Satz*.

Mettant Kant provisoirement hors de cause, voyons ce que pense D. R. de la valeur des principes d'ordre idéal, qu'on les considère en eux-mêmes ou dans leur application au réel. Disons-le d'avance: la pensée de D. R. n'est guère facile à dégager de l'ensemble de choses qu'il dit. Essayons cependant.

1° Tout d'abord D. R. donne en plein dans une erreur capitale, peut-être même dans la plus grande des erreurs kantistes, quand il écrit : « La tautologie est une tare seulement pour les définitions ; or les premiers principes ne sont pas des définitions... Tous s'expriment en des adages d'un même goût: pas de mobile sans moteur, ni de patient sans agent, ni d'accident sans substance, ni de copie sans original. *Que cet énoncé soit purement verbal, c'est un éloge plutôt qu'un blâme, puisque c'est un signe de leur irréductibilité à des intelligibles plus élémentaires !* »

Belle concession, vraiment ! Mais Kant croit être bon prince : il nous « accorde » que tous les principes ne sont pas analytiques et qu'il y en a encore beaucoup et assez qui valent quelque chose, si peu que ce soit, à savoir les jugements généraux faits par synthèse *a priori*. D'où suit tout son système.

Aussi le kantisme est-il bel et bien atteint au nœud vital, par la preuve de l'objectivité des jugements d'ordre idéal et par la preuve qu'ils sont à la fois vrais et évidents ainsi qu'analytiques et extensifs, ou, en d'autres mots, qu'ils ne sont pas évidemment vrais à seule condition d'être tautologiques. La théorie de Kant sur les jugements analytiques est donc ruinée.

Et sa théorie conceptualiste et innéiste sur les jugements synthétiques ? Elle est atteinte dans son plus fort argument : l'inanité nécessaire des jugements qui ne sont pas synthétiques. Sans doute, Kant pourrait un moment encore rester idéaliste, quant à la question de la projection des concepts, dans la réalité et partant de l'application des principes à la réalité. Mais ce serait précisément par l'application des principes idéaux aux faits évidents, ceux de la conscience, qu'on le débusquerait de sa situation.

Enfin Kant est atteint dans sa tentative d'établir un réalisme mitigé et relativiste, puisqu'on peut le convaincre de sophisme : il raisonne pour établir ce réalisme, donc ou il emploie des principes auxquels il rend la valeur qu'il leur a déniée ou des principes qui s'appuient sur ce réel même qu'ils doivent établir !

Avec le réalisme mitigé est atteint aussi le positivisme intellectuel de Kant, c'est clair.

Donc pour prétendre que Kant ne s'offusquerait pas de notre justification des principes idéaux, *imbelle ferrum sine ictu*, il faut, répétons-le, ignorer le kantisme.

C'est continuer à l'ignorer que de dire ensuite : « Le *point capital* * en critique n'est pas l'objectivité des principes, mais la réalité des concepts » ; et à condition d'établir celle-ci immédiatement : « Le triomphe du kantisme ne ferait pas l'ombre d'un doute, si l'objectivité réelle des concepts ne pouvait être garantie sans recours aux principes, par la méthode expositive de l'introspection, ainsi qu'il est de tradition dans l'ancien dogmatisme. » Loin de nous, sans doute, de méconnaître la portée de la question sur l'objectivité réelle, actuelle des concepts (Le livre IV de la *Critériologie générale* la méconnaît-elle ?). Quant à savoir en quoi cette question importe à la réfutation du kantisme, en quoi surtout il importe de la résoudre « par la méthode expositive », nous renvoyons à la Revue de Philosophie, 1907, pp. 454-461.

Mais, dès lors, à quoi tend toute la discussion qu'il entame avec le néo-dogmatisme quant à la valeur des principes et quant à la façon d'établir cette valeur ? Il ne faut, pour établir une tautologie, qu'un concept et le pouvoir de le faire pivoter : l'effet ne rate jamais ! Le concept peut même être celui d'une chose absurde. Dire un cercle carré est un cercle carré est aussi vrai que de dire un cercle est un cercle, ou l'absurdité *a* est l'absurdité *a*.

Si les principes étaient des tautologies, ils établiraient simplement l'équivalent conceptuel d'un premier concept ; mais ils font plus : ils établissent quel est un des prédicats réels qu'exige une essence[1]) pour être bien la réalité qu'elle est (c'est-à-dire sous peine d'être un néant, car une chose ne peut être que la chose qu'elle est). Et c'est ce que saint Thomas dit clairement dans la *Sum. Theol.*, I, 44, 1, ad 1. L'objection est la suivante : Il s'agit des êtres distincts de Dieu ; or « *Sine hac* [*sc. habitudine causati ad causam*] *possunt intelligi ; ergo sine hac possunt esse* ». Et saint Thomas répond : la conclusion ne vaut pas, car « *licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de ejus ratione* ». C'est-à-dire je dois leur attribuer un prédicat (celui d'être un effet), non pas précisément en vertu de l'analyse notionnelle du concept qui les représente, mais au nom des exigences de tout leur être réel, signifié par ce concept, et analysé.

2° Or voyez les variations de D. R. C'est lui précisément (VI) qui cite ce texte de saint Thomas, ou du moins en partie *(habitudo ad causam non intrat definitionem entis)* pour expliquer quoi ? Le contraire de ce qu'il avait affirmé précédemment : Il veut prouver cette fois que les principes ne sont pas des tautologies ; même ils se prononcent sur du réel plutôt que sur du notionnel, tellement qu'ils se compénètrent avec l'intuition et l'expérience concrète, spécialement celle du moi. Non seulement ils disent du réel, mais ils prononcent sur de l'actuel existant. D. R. saute du coup à l'autre extrême ! Il retombe ainsi sur sa première idée (voir V). Sans cela, les principes d'ordre idéal seraient, tout au plus, des connaissances « formelles, comme la logique pure, sans autre objectivité reconnue que celle des lois du syllogisme, étrangères à l'ordre réel » et n'auraient « d'autre caractère que celui de *régulateur ;* [ils seraient] universels *subjectivement* * [?] au même titre que les lois de la logique pure ».

Mais quelle est, au juste, la pensée de D. R. à ce sujet ? Pourquoi, à son sens, faut-il, en fait de principes, que nous soyons certains

1) Nous ne disons pas *une chose actuellement existante;* ce qui ne nous empêche pas de la considérer comme du réel, ainsi que ses prédicats.

(avant de les établir ou du moins en même temps) de l'objectivité réelle, existentielle des concepts dont se servent les principes? Cette question obtient DEUX réponses.

a) L'une fois D. R. répond : c'est pour que les principes soient applicables ; « il ne s'agit pas seulement de leur évidence intrinsèque mais de leur portée extrinsèque ».

Mais en ce sens, répondons-nous, il est clair que cette question de l'objectivité actuelle des concepts doit venir APRÈS celle de la vérité des principes : on n'applique qu'un principe DÉJA établi. Et c'est à quoi tend tout le livre IV de la *Critériologie générale.*

b) D'autres fois D. R. [au moins par la portée logique de ce qu'il dit] répond à notre question de ci-haut comme suit : C'est pour que les principes soient évidents en eux-mêmes !

Par exemple, il considère formellement comme un cercle vicieux de démontrer la réalité des simples concepts par les principes de causalité, alors que ceux-ci « présupposent établie cette réalité ». Le cercle vicieux n'est possible évidemment que s'ils la supposent établie *pour s'établir eux-mêmes.* D'après D. R., il faut se tirer de ce cercle en soutenant que « l'objectivité réelle des concepts est garantie sans recours aux principes ». Donc D. R. maintient que l'objectivité des principes s'établit par le moyen de la réalité des concepts ou des existences réelles ! Et plus haut déjà il avait dit : « La preuve de réalité qu'on se flatte de préparer pour les concepts péchera par la base ; elle *préjugera la réalité des principes* * de contradiction et de causalité ; elle appliquera à l'ordre existentiel ces principes dont la *vérité* n'est garantie encore que pour l'*ordre idéal* * ».

La vérité des principes, établie d'une façon idéale, c'est de la vérité tout court, et la même chose que leur applicabilité aux réalités existantes — quand il y en aura ; ou, si l'on tient à ce mot, c'est la réalité hypothétique des principes. Et la preuve dont il s'agit n'aura préjugé de rien : posant une majeure, elle ne préjuge pas telle mineure. D. R. veut-il peut-être que les principes aient deux vérités : l'une garantie pour l'ordre idéal. et l'autre pour l'ordre existentiel ; l'une qui vaudrait par soi l'autre moyennant la certitude du réel ; cette dernière seule étant susceptible de « portée extrinsèque » ? En quoi D. R. se sépare des anciens dogmatistes, après les avoir vantés [1]).

1) « D'après la critique ancienne, avait-il dit, la réalité des uns et des autres [des principes et de leurs termes] *se suffit* * comme évidence spontanée et *ne demande pas à être contrôlée autrement* * ». Donc, complétons-nous, aucune des deux ne doit pas être établie ou contrôlée par l'autre.

Du même coup, bon gré mal gré, il se rattache à Kant et au positivisme intellectuel de Kant. Car malgré ses « raisonnements », D. R. ne se tirera pas de cette objection : les principes, — les seuls qui comptent — basés formellement sur l'expérience, ne vaudront que dans les limites de l'expérience. « Cette conséquence, répond D. R,, ne serait qu'un moindre mal ; le pire serait que les principes ne fussent légitimement applicables à aucun ordre de réalités ». Eh ! bien, c'est tout juste « le moindre mal » qui en réalité se confond avec « le pire », et même avec un autre qui est pire encore, à savoir qu'ils ne seraient applicables à rien, *faute d'être vrais :* or les principes sont absolus ou ils ne sont rien !

Nous disions que D. R. se rattache à Kant. En réalité, il dit pis que Kant. Kant admettait *deux espèces* de propositions générales :

1° les truismes ou tautologies, appelés jugements analytiques ; sans importance ;

2° les propositions, extensives du savoir, n'ayant d'ailleurs de portée que dans le domaine de l'expérience, et appelés jugements synthétiques *a priori.*

Or D. R. aggrave cette erreur de Kant en disant successivement *de la même espèce* de jugements (les principes d'ordre idéal), et qu'ils sont des tautologies, et qu'ils sont sans portée en dehors de l'expérience. Et à supposer même qu'il ait oublié ou rétracté tacitement qu'ils fussent des tautologies, et que « c'est là un éloge plutôt qu'un blâme », il a au moins reconnu aux mêmes principes deux espèces de vérité, l'une « garantie pour l'ordre idéal », l'autre qui s' « appliquera à l'ordre existentiel ».

Nous le maintenons : D. R. a dit des absurdités pires que celles de Kant.

Quant au néo-dogmatisme, sa méthode est simple : il part du concept, fourni originairement par une expérience [1]), *véridique ou non* [2]), pour en tirer des jugements analytiques ou des principes d'ordre idéal, qui sont vrais de toute la façon dont ils sont capables : leur sujet ne représentant pas formellement une existence, ne se base pas sur les existences et ne se prononce pas directement à

1) Et rien dans le néo-dogmatisme n'autorise D. R. à croire qu'il répugne à la pensée de Cajetan : que l'expérience est nécessaire même pour aider à voir les rapports entre concepts.

2) Exactement comme c'est à propos d'un vice qu'on peut avoir *pour la première fois* l'idée de telle vertu : n'y a-t-il pas des gens qui sont devenus libéraux pour avoir frayé avec des esprits étroits ?

leur sujet. Il suffit qu'une perception, une imagination *ou une hallucination* ait fourni à l'intelligence de quoi dégager la notion d'une essence. Je puis faire de la géométrie en m'aidant d'un cercle matériel (en bois), ou d'un cercle dessiné, ou d'un cercle mentalement conçu, ou d'un cercle que, à tort, je crois ici réellement présent. Pourquoi un bon cercle, cru actuel dans l'hallucination, servirait-il moins qu'un mauvais cercle réel ? Or qui de nous n'a résolu des problèmes de géométrie avec des « ronds » tracés à la diable ? Tout sert à mon travail, pourvu que je conçoive bien de quoi je parle et que je raisonne bien. Le principe établi, je l'applique ; ayant dit : le cercle a pour circonférence le diamètre $\times \pi$, j'ajoute, le cas échéant : voilà un cercle d'un demi-mètre de rayon, donc sa circonférence mesure 3,1416 mètres.

En eux-mêmes, et avant toute application extrinsèque, les principes ne sont pas pour nous des tautologies, mais des jugements extensifs, en quoi nous différons radicalement du kantisme et d'une erreur capitale en kantisme. Ils sont à la fois extensifs et vrais.

Leur vérité, dans l'ordre idéal, est identique avec leur applicabilité à l'ordre réel ; les principes se prononcent *a priori* sur un réel possible mais jamais sur *tel* réel (Abstrahentium non est mendacium !). Cela vient ensuite [1]).

Bref, on fait des principes avec des images ; et avec les principes on établit que les images sont, en certains cas, des perceptions du réel actuel.

Cercle vicieux ! s'écrie D. R.

Démonstration circulaire, répondons-nous.

* * *

D. R. en veut beaucoup à la démonstration circulaire, néo-dogmatiste de l'existence des choses.

D. R. dit d'abord : Votre raisonnement n'est pas bon.

Il dit ensuite : Mais c'est le mien qui est bon (« L'argument qu'on devait introduire est tout autre »).

Il dit enfin : Il ne faut pas de raisonnement du tout ! [2])

1) On peut dire des principes ce que saint Thomas dit des concepts quidditatifs : « Patet quod natura... absolute considerata, abstrahit a quolibet esse [de esse quod habet in re et de esse quod habet in intellectu], ita quod non fiat praecisio alicujus eorum ; et haec natura sic considerata est quae praedicatur de omnibus individuis ». *De ente et essentia*, cap. IV.

2) « L'erreur des néo-dogmatistes en ce point est de vouloir transformer un intermédiaire psychique de l'intellection en un intermédiaire dialectique, en moyen terme d'un raisonnement. Partis du jugement sur la chose en concept, ils remontent

Mais supposons qu'il n'ait pas dit cela et voyons son raisonnement : vaut-il mieux que le nôtre ? D. R. nous reproche de faire valoir la causalité efficiente ; or, lui-même la fait valoir [1]). Il nous reproche d'avoir trop insisté « sur la sensation comme *phénomène passif* * et sur sa nécessité, qui est un caractère banal et insignifiant ; c'est la sensation, en tant que *représentation d'un objet déterminé* *, qu'il fallait mettre en relief ». Or, le néo-dogmatisme, en disant de la sensation qu'elle est *un* effet, n'a pas oublié *quel* effet ce fut ; il n'a pas dit seulement : je subis quelque chose mais il dit quelle chose, à savoir un phénomène de connaissance, de *présentation*. Et il se demande : « Est-ce aussi une *représentation ?* Oui, répond-il, puisque CE phénomène est un effet. » Mais il n'a pas commis la pétition de principe de dire : « Or, toute *copie* * demande un original, toute *imitation* * est faite sur un modèle ». La question est, en effet, de savoir si la connaissance que je sens en moi est une « copie », et une « imitation ». Si vous l'affirmez du coup, de fait tout est dit. Pour ce que vaut le raisonnement de D. R., on conçoit qu'il conclue à dire : mieux vaut ne pas raisonner du tout ; tous « les milieux agencés pour la vision de l'esprit, l'intelligence les franchit d'un trait sans avoir à se traîner péniblement de l'un à l'autre à la remorque du

de ce concept à l'image et de l'image à la sensation, pour de là conjecturer la chose en soi. » — Mais si la perception n'est pas psychologiquement un phénomène immédiat, sa véracité ne saurait pas être logiquement immédiate. Au reste, si la véracité de la perception n'était pas établie par un raisonnement, l'hallucination serait *impossible*... L'erreur de D. R. en ce point est de croire que nous « conjecturions », et que le raisonnement n'aboutisse qu'à une certitude extrinsèque comme celui qui fonde la croyance en autrui. Le résultat, logiquement et psychologiquement considéré, du raisonnement dépend de la donnée effective du raisonnement, laquelle est un acte de connaissance ou de « présentation ». Et à ce raisonnement on peut appliquer ce que saint Thomas dit de tout raisonnement intrinsèque : *ad intellectum terminatur*, il aboutit à une véritable intuition de ce qui est. Dès lors, il n'est lui-même qu'un intermédiaire psychique — *et le meilleur* — en vue de cet « élan continu qui va sans rupture de l'action objective à l'appréhension intellectuelle et au jugement spontané », surtout, ajouterons-nous, au jugement confirmé. Et cet intermédiaire psychologique, comme tout autre, se résorbe pour l'intuition dans la représentation qu'il sert à établir et vers lequel il attire toute l'attention. Qui ne sait d'ailleurs que la structure d'un raisonnement apparaît d'autant moins qu'elle est plus solide ; à peu près comme on ne sent pas son œil, il ne fait mal que quand on voit mal. Donc si les intermédiaires psychiques se changent en intermédiaires dialectiques, en retour, le raisonnement, une fois établi, — *et il en est de même dans l'exercice spontané de la perception intelligente, notons-le bien*, — devient lui-même un intermédiaire psychique : *mens continuatur viribus sensitivis !*

1) « J'ai conscience que la sensation perceptive exhibe sous forme de couleur ou de son, ou de résistance, etc., quelque chose de réel, d'individuel, d'actuel s'unissant à moi par son *action* * sur mes sens... », ou « Si l'impression sensible, en tant que passion du sujet, n'est saisie que de la conscience, en revanche elle est appréhendée par le sensorium comme *action* * de l'objet. »

raisonnement. Tel l'œil en observation, sans voir l'image rétinienne ni le cristallin, ni le lorgnon, ni l'objectif imposé, s'élance d'un bond vers quelque astre lointain » [1]).

* * *

D. R. termine en se demandant quels sont les rapports entre la nécessité des principes et l'intelligence nécessaire, à savoir Dieu. La question, d'abord, n'est pas critériologique ! Quant à la réponse :

a) Celle *des néo-dogmatistes* est simplement le corollaire de cette parole de saint Thomas : *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus.*

Et l'on peut s'étonner vraiment que D. R., qui tout à l'heure insistait sur la compénétration de l'intelligence des principes avec l'intuition des choses réelles et sensibles (faute de quoi les principes

1) Et comment ne pas songer ici à la délicieuse fable de La Fontaine : *Un animal dans la lune* (VII, 18). (Nous citons La Fontaine, parce qu'il n'était pas néo-dogmatiste, *mais* homme de bon sens.)

« Pendant qu'un philosophe assure
Que toujours par leurs sens les hommes sont dupés,
Un autre philosophe jure
Qu'ils ne nous ont jamais trompés.
Tous les deux ont raison, et la philosophie
Dit vrai quand elle dit que les sens tromperont
Tant que sur leur rapport les hommes jugeront ;
Mais aussi si l'on rectifie
L'image de l'objet sur son éloignement,
Sur le milieu qui l'environne,
Sur l'organe et sur l'instrument,
Les sens ne tromperont personne.
La nature ordonna ces choses sagement :
J'en dirai quelque jour les raisons amplement.
J'aperçois le soleil : quelle en est la figure ?
Ici-bas ce grand corps n'a que trois pieds de tour ;
Mais si je le voyais là-haut dans son séjour,
Que serait-ce à mes yeux que l'œil de la nature ?
Sa distance me fait juger de sa grandeur,
Sur l'angle et les côtés ma main le détermine.
L'ignorant le croit plat : j'épaissis sa rondeur ;
Je le rends immobile, et la terre chemine.
Bref, je démens mes yeux en toute sa machine,
Ce sens ne me nuit point par son illusion.
Mon âme en toute occasion
Développe le vrai caché sous l'apparence ;
Je ne suis point d'intelligence
Avecque mes regards, peut-être un peu trop prompts,
Ni mon oreille, lente à m'apporter les sons.
Quand l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse :
La raison décide en maîtresse.
Mes yeux, moyennant ce secours
Ne me trompent jamais en me mentant toujours... »

seraient réduits à de pures formules sans emploi, « in aere », en des tautologies), insiste tout d'un coup sur leur « immutabilité surhumaine » et sur tout ce qu'ils ont de divin.

Tautologies : ils se ramènent à un concept ; positivisme intellectuel : ils restent dans la matière ; puis, tout d'un coup ils bondissent jusqu'à Dieu et font corps avec lui.

b) La réponse *de D. R.* encore une fois est double :

Première réponse : « Loin qu'il faille démontrer d'abord l'existence de Dieu pour que les principes possèdent une garantie d'immutabilité, il *semble*, au contraire [D. R. n'en serait-il pas sûr], que toute preuve de l'existence de Dieu reste caduque, aussi longtemps que l'immutabilité surhumaine des principes n'est pas reconnue ».

Seconde réponse : On prouve l'existence de Dieu par la vérité des principes. Selon D. R., « on prouve son existence [celle de Dieu] non seulement par le principe d'efficience appliqué aux êtres contingents, ou par le principe de finalité appliqué aux tendances de nature, mais encore par le *principe d'exemplarité* appliqué à l'ordre intellectuel » [1]).

A quoi nous répondons : La vérité des principes ne peut démontrer Dieu que si elle en dépend formellement, exactement comme quand, dans la preuve cosmologique, les êtres de la nature démontrent Dieu parce que leur existence dépend de la sienne. Et si cette vérité dépend formellement de Dieu, elle est douteuse tant que l'existence de Dieu est douteuse. Et si cette vérité est douteuse de la sorte, il faudra qu'au contraire ce soit par Dieu qu'on démontre les principes. La seconde réponse contredit donc la première, celle-ci : c'est par les principes qu'on démontre Dieu. Et l'ensemble des deux réponses constitue un cercle vicieux.

Et pour conclure D. R. cite en sa faveur saint Thomas (*De Veritate*,

1) « Voici notre raisonnement. D'une part, les caractères de nécessité, d'universalité, d'absoluité, que la raison reconnaît aux principes, tout comme ces principes eux-mêmes, s'imposent à notre intelligence sans rien lui devoir sinon d'en être connus. D'autre part, les choses empiriques aussi subissent ces principes sans s'identifier avec eux, puisqu'elles sont contingentes et particulières. Bref, la vérité n'est dans les choses qu'en copie contingente, dans notre esprit qu'en reflet éphémère : *voilà le fait* *. Or, il n'y a pas de copie sans original, ni de reflet sans foyer. [Mais c'est le « fait » même qui est en question.]

» Par conséquent, il faut que la vérité subsiste au-dessus des intelligences et des réalités, en un centre transcendant, source de lumière d'où se communique aux choses l'intelligence, et aux esprits l'intelligence...

» Le rayon de vérité qui nous pénètre, dénonce sa nature indéfectible et divine plus clairement que le spectre ne trahit la constitution de son astre. Or, ce fait demande sa raison suffisante : puisque la vérité absolue, immuable, éternelle n'est en nous qu'un reflet insubsistant, il faut donc qu'elle subsiste ailleurs dans son original et son archétype, c'est-à-dire dans un esprit incréé. »

q. 1, a. 5, ad 1 et 2) : « S'il n'y avait pas d'intelligence, il n'y aurait pas de vérité ; or il est absurde qu'il n'y ait pas de vérité, car dans l'hypothèse qu'il n'y ait pas de vérité, il resterait au moins cette vérité, qu'il n'y a pas de vérité. Il faut par conséquent qu'il y ait une intelligence éternelle en laquelle réside la vérité. »

A quoi nous répondons :

1° Ce texte NE SE TROUVE PAS dans saint Thomas, à l'endroit indiqué.

2° Celui qui y ressemble le plus, est celui de la seconde OBJECTION.

3° Dans le corps de l'article et dans sa réponse à l'objection, saint Thomas se met au point de vue synthétique, mais non analytique : supposant Dieu démontré, il traite ensuite de sa connaissance divine de toute chose.

C'est ce qu'il fait aussi dans le texte de la *Sum. C. Gentes* (II, 84) que D. R. cite en note : Saint Thomas, soutenant que l'âme n'est pas éternelle mais née avec le corps, suppose avoir affaire à un contradicteur qui invoquerait l'éternité de la vérité. Admettant cette thèse, répond saint Thomas, il y a deux façons de la comprendre (intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter). Il s'agit donc de ce que *de fait* signifie ce mot : il y a une vérité éternelle ; mais il ne s'agit pas de savoir si les caractères des principes peuvent fournir une preuve de l'existence d'un Dieu encore inconnu. Au reste si la preuve était bonne, saint Thomas aurait-il négligé de la donner en bonne place ? C'est qu'on ne prouve une existence que par des existences ; or la vérité des principes absolus n'est pas un *fait ;* si elle était un *fait*, elle ne serait pas la vérité qu'elle est.

Et qu'importe que D. R., non pas avec le couteau sur la gorge, mais avec les ciseaux dans les textes, force saint Thomas à être de son avis ?

Le lecteur impartial, qui aura suivi et contrôlé judicieusement toute la « réfutation » du néo-dogmatisme, sera-t-il *forcé*, lui aussi, d'être de l'avis de D. R. ?

Nous attendons avec confiance la réponse.

C. SENTROUL.

Sao Paulo (Brésil), mars 1912.

X.

PRAGMATISME ANGLO-AMÉRICAIN ET PHILOSOPHIE NOUVELLE.

A diverses reprises les lecteurs de la Revue ont été mis au courant du mouvement pragmatiste [1] ; ils ont pu le suivre pour ainsi dire, pas à pas, assister aux différentes manifestations de sa vie exubérante, voir surgir autour de lui d'ardents enthousiasmes et plus encore, d'irréductibles oppositions.

De ce tableau nous voudrions dégager certaines lignes générales et notamment déterminer les rapports mutuels des principales formes de pragmatisme, en fixer leurs idées maîtresses.

L'étiquette assez vague de *pragmatisme* sert en effet à désigner, tantôt la théorie épistémologique des James et des Schiller, tantôt la théorie bergsonienne de la connaissance.

Caractérisées par un même vocable, ces deux théories qui ont d'ailleurs des points de contact, sont traversées d'un bout à l'autre par une divergence profonde ; c'est l'idée que nous voudrions mettre quelque peu en lumière dans ces pages. Nous serons amené par le fait même à préciser le sens dans lequel le mot pragmatisme doit être appliqué, d'une part, aux idées nées en terre américaine, d'autre part, à ce que, avec M. Le Roy, nous appellerons la philosophie nouvelle.

Ces deux courants d'idées ont des points de départ différents. « La pensée-action, écrit M. Le Roy, nous apparaît comme la réalité fondamentale et de là nous tirons une théorie du savoir » [2]. C'est donc ici à la métaphysique qu'est suspendue, selon l'expression de M. Bergson, la théorie de la connaissance. Cette métaphysique est un évolutionnisme radical ; M. Bergson estime d'ailleurs que « le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie

1) Cfr. Revue Néo-Scolastique. Noël, *Bulletins d'épistémologie*, 1907, 1908, 1909. *Congrès de Heidelberg*, 1908, p. 535. *William James*, 1911, p. 28. De Wulf, *Le quatrième Congrès international de Philosophie*, 1911, p. 254.

2) Le Roy, *Idéalisme et Positivisme*. Bulletin de la Société française de Philosophie, 1904, p. 165.

comme l'affirmation dogmatique du transformisme s'impose à la science » [1]). « Il n'existe pas de choses faites, mais seulement des choses qui se font, pas d'états qui se maintiennent mais seulement des états qui changent » [2]).

La réalité primitive, vierge de toute élaboration, est « une continuité vivante, un tourbillon d'images qui se fondent par degrés insensibles les unes dans les autres, un ruissellement de météores, semblable — comme dit Taine — à une grande aurore boréale, quelque chose conme un ensemble de couleurs d'une hétérogénéité absolue et d'une liaison parfaite où s'accomplirait une incessante évolution de nuances délicates infiniment diversifiées » [3]).

Et pourtant, lorsqu'avec la réflexion, nous pénétrons dans le monde que nous a façonné notre intelligence, nous ne trouvons rien de ce dynamisme pur, rien de cette continuité mouvante, mais des objets, des *choses*, des « permanences disjointes ». C'est que « nous ne visons pas en général à connaître pour connaître, mais à connaître pour un parti à prendre, pour un profit à retirer, enfin pour un intérêt à satisfaire » [4]). Or notre action ne s'accommode pas d'une réalité qui est continuité d'écoulement ; pour parler comme pour agir il faut des éléments séparables, des termes et des choses qui demeurent inertes pendant qu'on opère. C'est pourquoi notre entendement solidifie tout ce qu'il touche. Et remarquons-le, c'est là une situation de fait dont il n'appartient à personne de s'affranchir. « Qu'il nous plaise ou non, nous sommes dès le début de notre enquête, immergés dans une doctrine qui nous masque la nature et qui au fond constitue déjà une métaphysique » [5]). Telle est la doctrine du sens commun, dont la science qui le prolonge ne change ni la ligne de visée, ni les démarches essentielles [6]). Du réel, nos concepts ne nous apportent donc qu'une vue prise du dehors, une traduction en termes d'inertie ; devenir pur, en son

1) Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907, p. 28.
2) *Ibid.*, p. 28.
3) Le Roy, *Science et Philosophie*. Rev. Mét. Mor., 1899, p. 417.
4) Bergson, *Introduction à la métaphysique*. Rev. Mét. Mor., 1903, p. 16.
5) Le Roy, *Une philosophie nouvelle*. Revue des Deux Mondes, 1912, p. 558.
6) Il n'est pas sans utilité de faire remarquer que M. Le Roy pousse beaucoup plus loin que ne le fait M. Bergson l'idée de la relativité de la science. « C'est la réalité en soi, écrit M. Bergson, la réalité absolue que les sciences mathématiques et physiques tendent à nous révéler. La science ne commence à devenir relative et symbolique que lorsqu'elle aborde les problèmes de la vie » (Bulletin de la Société française de Philosophie, 1908, p. 21). M. Le Roy, faisant un pas de plus, soutient que l'intelligence est dans tous les domaines un agent d'illusion. La science est, pour ainsi parler, une élaboration à deux degrés : elle hérite des postulats du sens commun et a de plus ses postulats propres ; aussi, au lieu d'affiner le sens commun, est-elle plus superficielle que lui (Cfr. Le Roy, *Science et*

fond, la réalité passe à travers nos concepts sans jamais s'y laisser prendre, « en la filtrant nous n'en retenons que le dépôt, le devenu qu'elle charrie » [1]).

Et pourtant il ne nous faut point renoncer à en obtenir une vue intérieure, pleine et vivante, riche et unifiée. Cette vue, l'intuition nous la livrera ; l'intuition, inversion de la direction habituelle du travail de la pensée, effort décisif de l'intelligence « pour se fondre dans la frange indistincte qui entoure la pensée conceptuelle » [2]), retour à la vue directe des choses par delà tous les symboles, « descente aux profondeurs intimes de l'être pour en saisir dans leur qualité pure les pulsations de vie, dans son rythme le plus secret la respiration intérieure » [3]).

Cette connaissance, action et vie, nous livre la vérité intégrale.

Le pragmatisme anglo-américain se présente avec une physionomie bien différente.

Simple méthode épistémologique, le pragmatisme pour James et M. Schiller s'accommode aussi bien d'une métaphysique réaliste que d'une métaphysique idéaliste. Aussi ces auteurs se placent-ils directement sur le terrain épistémologique. Ils arriveront, il est vrai, à développer des conclusions métaphysiques, mais alors ils dépasseront le pragmatisme pour adopter un point de vue plus large, celui de l'humanisme, méthode encore, mais d'une application universelle : à la morale, à l'esthétique, à la métaphysique, à la théologie [4]).

Vrai = utile [5]), telle est, semble-t-il, l'idée caractéristique du pragmatisme et, volontiers, on le définirait par cette idée.

Mais en réalité il y a, croyons-nous, quelque chose de plus profond dans le pragmatisme, une conception première dont l'équa-

Philosophie, Rev. Mét. Mor., 1899, *passim*. *Un positivisme nouveau*, ibid., 1901. *De la valeur objective des lois physiques*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 1901. *Les sciences positives et les philosophies de la liberté*, Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, t. I, 1900.

1) Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Revue des Deux Mondes, 1912, p. 576.

2) P. Nève, *Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson*. Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, t. I, p. 188.

3) Le Roy, *Une philosophie nouvelle*. Revue des Deux Mondes, 1912, p. 557. Cfr. *Sur la nouvelle philosophie*, Rev. Mét. Mor., 1901, pp. 297-314. Discussion : *Sur la signification du pragmatisme*, Bulletin de la Société française de Philosophie, 1908, p. 280. Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, Rev. Mét. Mor., 1903, p. 3.

4) Cfr. Schiller, *Studies in Humanism*, pp. 15-20 sqq.

5) Prenant ce mot utile au sens le plus large, « not in the sense that the consequences may not be mental as well as physical ». James, *The meaning of truth*, p. 52 en note.

tion vrai = utile n'est qu'un corollaire, à savoir une certaine façon d'envisager la connaissance elle-même et le rôle qu'elle joue dans l'ensemble de nos activités.

Ecoutons M. Schiller : « Un être ne possédant aucun intérêt serait incapable de faire attention à ce qui se passe autour de lui, de choisir telle chose de préférence à telle autre, d'apprécier tel objet plutôt que tel autre, et un objet donné ne pourrait pas secouer son apathie plutôt qu'un autre objet quelconque... Il est évident que rien ne ressemble moins à l'esprit humain, qui, lui, est rempli d'intérêts se rapportant tous, directement ou indirectement, aux fonctions et aux fins de la vie. Son organisation est biologique et téléologique, et dans un cas comme dans l'autre elle est sélective » [1]).

Nous retrouvons cette idée biologique à tous les degrés de la connaissance. « Notre perception même la plus passive de stimuli sensoriels est au fond sélective, parce qu'elle ignore une multitude d'autres processus dans la nature et cela d'une manière voulue parce qu'elle est déterminée par les besoins vitaux de l'organisme, par le moule dans lequel sa volonté de vivre l'a coulée » [2]).

Passons de la simple perception au concept et à la science et nous constatons que toujours la connaissance poursuit le même but : se frayer un chemin dans la complexité de l'expérience et y trouver l'objet qui répond aux tendances de l'être. Nos concepts, écrit encore M. Schiller, sont avant tout « des outils lentement façonnés par une intelligence pratique visant à se rendre maîtresse de l'expérience... L'œuvre de la science consiste moins à éviter la contradiction qu'à former des conceptions permettant de contrôler les faits » [3]).

Quant à la philosophie, elle n'est que l'expression dernière de cette activité qui va toujours s'élargissant sous la pression des besoins de la vie, elle est comme « le point culminant de nos efforts pour diriger et dominer la lutte » [4]).

Depuis la simple perception jusqu'à la pensée philosophique, toute l'activité cognitive est donc dirigée vers un but, suit une direction unique, obéit à une même poussée irrésistible : le vouloir-vivre de l'être. Ce vouloir-vivre en est la tendance primordiale et profonde et la connaissance à tous ses degrés n'est qu'une fonction destinée à en assurer l'épanouissement.

1) Schiller, *Studies in Humanism*, pp. 190-191.
2) Id., *Ibid.*, p. 117.
3) Id., *Ibid.*, pp. 64.
4) Schiller, *Studies in Humanism*, p. 210.

C'est la même idée qu'exprime James lorsqu'il écrit que l'esprit est essentiellement « a teleological mechanism » [1]).

Nous devons vivre, dit autre part le philosophe américain, et la vie est affaire actuelle ; assurer le succès de cette affaire, tel est le but que nous poursuivons dans notre recherche de la vérité. Nous nous trouvons en effet dans un monde de réalités qui peuvent être infiniment utiles ou infiniment nuisibles : à nous de nous y adapter.

La recherche de la vérité est un devoir essentiel, non que la vérité soit une fin en soi, elle n'est qu'un moyen (a preliminary means towards other vital satisfactions), mais un moyen d'adaptation à l'ambiance, un moyen de promouvoir nos intérêts vitaux et c'est là ce qui fait son importance [2]).

Il ne faut donc pas scinder pour ainsi dire l'individu en deux parties, l'une constituée par des fonctions qui assureraient sa conservation et son développement organiques, l'autre, supérieure à la première, étrangère aux intérêts de la vie, destinée à la contemplation passive d'une vérité absolue.

L'individu est un, le but qu'il poursuit est unique, la connaissance n'est pas soustraite à l'impulsion foncière de l'être qui dirige toutes les activités vers l'intérêt organique ; comme les autres activités, *la connaissance est une fonction biologique.*

La vérité devient donc une qualité qui s'attache à nos idées dans la mesure où elles déterminent pour une part notre adaptation au milieu, où elles consolident l'équilibre de notre vie, où elles nous rendent capables de prévoir et de gouverner l'expérience.

Dans une phrase où chaque mot porte, un auteur a exprimé de très heurense façon les différents éléments qui entrent dans la définition pragmatiste de la vérité : « The truth of beliefs... is to be marked by its place retrospective and prospective in the entreprise of thought » [3]). On voit encore que qualifier une idée vraie ce n'est pas la caractériser de façon définitive, puisque les nécessités changeantes du milieu nous imposent des adaptations variées. On com-

1) Voir l'expression de la même idée chez : Schiller, *Pragmatism and pseudo-pragmatism.* Mind, XV, 1906, p. 386. *Humanism, Intuitionism and objective reality,* Mind, XVIII, 1909, p. 574. *A pragmatic babe in the wood,* Journal of Philosophy, IV, 1907, p. 43. Dewey, *The control of ideas by facts.* Journal of Philosophy, 1907, p. 202. Sturt, *The logic of the pragmatism.* Proceedings of the Aristotelian Society, 1902-1903, p. 104. Stout, *Error,* in Personal idealism, p. 10.

2) James, *Pragmatism.* Longmans, 1907, pp. 202-203.

3) Montague, *A review of pragmatism as theory of knowledge.* Journal of Philosophy, IV, 1907, p. 371.

prend enfin la vigueur du réquisitoire pragmatiste contre toute « copy-theory », qu'elle soit réaliste ou idéaliste [1]).

Les quelques idées fondamentales que nous venons de rappeler nous permettront de préciser les rapports qui existent entre pragmatisme anglo-américain et philosophie nouvelle.

Revenons à la conception spécifiquement pragmatiste : la connaissance est une fonction biologique. Cette idée qui constitue le fond même de la théorie anglo-américaine se retrouve, en une certaine mesure au moins, dans la philosophie nouvelle. Cela est vrai, qu'il s'agisse de la perception, des lois d'association, du concept.

« Percevoir, écrit M. Bergson, consiste à détacher de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux. La perception n'est alors qu'une sélection. Elle ne crée rien ; son rôle est au contraire d'éliminer de l'ensemble des images toutes celles sur lesquelles je n'aurais aucune prise, puis de chacune des images retenues elles-mêmes, tout ce qui n'intéresse pas les besoins de l'image que j'appelle mon corps » [2]).

Les lois d'association sont la ressemblance et la contiguïté ; quelle en est la raison ? C'est que « l'intérêt d'un être vivant est de saisir dans une situation présente ce qui ressemble à une situation antérieure, puis d'en rapprocher ce qui a précédé et surtout ce qui a suivi, afin de profiter de son expérience passée. De toutes les associations qu'on pourrait imaginer, les associations par ressemblance et par contiguïté sont donc les seules qui aient une utilité vitale » [3]).

Quant à nos idées générales, elles n'ont pas, comme le croient nominalistes et conceptualistes, pour point de départ de leur formation la perception d'objets individuels, « il semble bien que nous ne débutions ni par la perception de l'individu ni par la perception du genre, mais par une connaissance intermédiaire, par un sentiment confus de *qualité marquante* ou de ressemblance... (c'est que) ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin ; or le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles » [4]). Lorsque

1) Sur le rapport qui, d'autre part, unit pragmatisme et psychologisme voir : Noël, *Les frontières de la logique.* Rev. Néo-Scol., 1910.
2) Bergson, *Matière et Mémoire,* p. 255.
3) Id., *Ibid.,* p. 255.
4) Bergson, *Matière et Mémoire,* pp. 172-173.

l'analyse réfléchie a épuré la ressemblance en idée générale, quel est le rôle du concept ? « Essayer un concept à un objet, c'est demander à un objet ce que nous avons à faire de lui, ce qu'il peut faire pour nous. Coller sur un objet l'étiquette du concept, c'est marquer en termes précis le genre d'action ou d'attitude que l'objet devra nous suggérer » [1]).

Jusqu'ici philosophie nouvelle et pragmatisme ont suivi des directions parallèles, mais arrivés au seuil du domaine philosophique ils se séparent pour diverger radicalement. Le pragmatisme poussant toujours plus avant dans la voie qu'il a prise, considère la philosophie comme le point culminant de nos efforts d'adaptation biologique.

Pour MM. Bergson et Le Roy, au contraire, la philosophie est la région de la vision désintéressée, philosopher c'est sortir de la lutte, c'est « voir pour voir et non plus voir pour agir » [2]). L'idée de la connaissance « fonction biologique » est donc la substance même du pragmatisme anglo-américain ; partie intégrante de la théorie bergsonienne, elle n'en est cependant pas l'élément caractéristique. Sortis de ce domaine, nous trouvons pragmatisme et philosophie nouvelle éloignés l'un de l'autre de toute la distance qui sépare relativisme et absolutisme.

Le vrai est l'utile, dit le pragmatisme ; l'utile est aux antipodes du vrai, répond la philosophie nouvelle.

Et ceci montre bien que, si les deux théories font appel à l'action et à la vie pour « vérifier », c'est dans des sens tout à fait différents.

Nous dirions volontiers que pour le pragmatisme la vérité qui se définit en fonction de l'utilité est la vérité vraie ; pour la philosophie nouvelle c'est, si l'on peut parler ainsi, une pseudo-vérité. La vérité est atteinte par la connaissance désintéressée, par l'intuition, action profonde qui nous fait coïncider avec la réalité. Mais à côté de l'action profonde, il y a le plan de l'action discursive à laquelle répond la connaissance discursive. Cette connaissance pourra être vraie si, nous montrant seulement la face que les choses tournent vers notre action, elle nous y adapte. La vérité est donc ici relative à un point de vue. Que si nous abandonnons ce point de vue de l'action pratique, ce qui était qualifié vrai se loge aux antipodes de la vérité.

C'est dans ce sens seulement qu'il devient possible de concilier ces deux affirmations apparemment contradictoires, qu'une théorie « est un schème qui sera dit vrai s'il remplit son office » [3]) et que,

1) Bergson, *Introduction à la Métaphysique*. Rev. Mét. Mor., 1903, p. 16.
2) Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 323.
3) Le Roy, *Science et Philosophie*, Rev. Mét. Mor., 1901, p. 321.

d'autre part, « les théories ne sont autre chose que des langages symboliques plus ou moins commodes au sujet desquels il serait vain de se demander s'ils sont vrais ou faux » [1]).

Résumons-nous. Entre pragmatisme et philosophie nouvelle il y a superposition partielle en tant que les deux théories admettent l'orientation pratique de la connaissance. Mais sur ce terrain même il y a des divergences ; confinée encore dans la région de l'utilité vitale, la philosophie nouvelle entrevoit déjà la possibilité d'une autre connaissance. Fait-elle abstraction de cette possibilité, elle se rencontre avec le pragmatisme dans l'identification du vrai et de l'utile. Met-elle au contraire en rapport les deux plans de connaissance, la perspective change complètement et la vérité est à chercher dans un domaine qui, non seulement est ignoré, mais dont la possibilité même est niée par le pragmatisme parce que c'est le domaine de la connaissance désintéressée.

Ces données semblent simplifier la question de terminologie. Gardant à la théorie anglo-américaine son nom de pragmatisme, il serait assez naturel de transporter ce terme dans la philosophie nouvelle en tant qu'elle coïncide avec le pragmatisme, de dire, par conséquent, qu'elle est un pragmatisme partiel.

Mais il se fait que M. Le Roy, qui a repris le terme de pragmatisme, caractérise précisément de ce nom l'élément qui différencie la philosophie nouvelle de la théorie anglo-américaine : « J'avertis une fois pour toutes que je ne prends pas ce mot dans l'acceptation restreinte où il désigne une certaine philosophie anglo-américaine, dont William James peut être regardé comme l'initiateur » [2]). En l'occurrence, pragmatisme signifie non une philosophie du sentiment ou une théorie volontariste, mais une philosophie de l'action, entendant par action « la pensée créatrice, la pensée en tant que vivante et féconde, non pas la pensée comme simple critique discursive ni comme simple contemplation réfléchie de choses données » [3]). Si l'on tient compte de ce fait, le mot pragmatisme devrait donc être pris, lorsqu'il désigne la philosophie nouvelle, en deux sens tout différents. Appliqué au domaine de la connaissance discursive, il signifierait, comme pour la philosophie anglo-américaine et les autres manifestations de la même idée, une théorie de la connaissance formulée en fonction de l'idée biologique.

1) Le Roy, *Les sciences positives et les philosophies de la liberté.* Bibliothèque du Congrès international de Philosophie, 1900, t. I, p. 316.

2) Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 114, en note.

3) Le Roy, *Idéalisme et Positivisme.* Bulletin de la Société française de Philosophie, 1904, p. 161.

Appliqué au domaine de la connaissance pure, il serait destiné à caractériser une théorie adversaire du schématisme psychologique, soucieuse de ne point méconnaître la complexité et la richesse de la connaissance humaine. « Si j'ai choisi le mot action (d'où *pragmatisme*), dit encore M. Le Roy, c'est pour prévenir la méprise à laquelle pourrait donner lieu un nom de faculté particulière » [1]. Cela étant, le mot pragmatisme, employé sans autre précision, ne peut servir à désigner à la fois la théorie anglo-américaine et la philosophie nouvelle qu'à condition de perdre la signification bien particulière qu'il avait reçue, pour ne plus retenir que la signification très générale de théorie qui, admettant la plasticité de la vérité, fait appel à l'action et à la vie pour l'œuvre de la vérification.

Si, enfin, nous abandonnons le point de vue théorie de la connaissance qui est certes le centre de perspective du pragmatisme considéré comme système, le mot pragmatisme ne désignera plus qu'une tendance, une attitude, une méthode, un esprit, qui ne se limite pas au domaine de la philosophie mais se manifeste, moins consciemment peut-être, aussi réellement cependant en matière sociale, esthétique et théologique.

J. Henry.

XI.

LE NÉO-THOMISME ITALIEN DEPUIS 1850, D'APRÈS M. GENTILE.

Dans *La Critica* que M. Croce et lui-même ont lancée en 1903, M. le professeur Gentile, de l'Université de Palerme, a naguère [2]) consacré aux « néo-thomistes » un des nombreux articles où il s'occupe de « la philosophie en Italie depuis 1850 ». Eu égard au titre général et au fait que ces études se continuent à travers les neuf volumes de la revue, on s'attendrait à y trouver pour la seconde moitié du XIXe siècle, un aperçu d'ensemble sur les principaux représentants du néo-thomisme italien, des données sommaires d'ordre bibliogra-

1) Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 114 en note.
2) Vol. IX, nov. 1911, pp. 424-440.

phique, des indications caractéristiques sur leurs travaux les plus considérables ou même une revue générale de leurs doctrines philosophiques où celles-ci seraient examinées en elles-mêmes, dans leurs sources, dans leurs influences et quant à leur valeur. Mais une remarque incidente (vol. V, 1907, p. 372) qui eût été mieux à sa place au début des articles, nous apprend qu'au lieu de vouloir écrire une histoire proprement dite, l'auteur poursuit plutôt un but critique en cherchant à reviser les idées courantes sur les philosophes contemporains de l'Italie. Pour être moins apparente, cette intention est assurément louable, et M. Gentile aura mérité la reconnaissance de tous, s'il parvient à dissiper des préjugés et à substituer à une appréciation erronée des philosophes qu'il étudie, des jugements nouveaux, exacts et motivés. Même il aura recommandé le point de vue néo-hégélien d'où il voit tous les systèmes, si celui-ci l'amène, par exemple, à mieux reconnaître ce qu'a été, en elle-même et dans sa valeur, la philosophie néo-thomiste en Italie de 1850 à 1900.

Aussi bien, deux questions s'imposent ici : comment M. Gentile apprécie-t-il ce mouvement philosophique ? Et, puisqu'il recourt à l'histoire pour justifier son appréciation, réussit-il à en établir le bien fondé grâce aux faits qu'il allègue ?

* * *

A vrai dire, le jugement que nous livre d'emblée l'article en question, a toutes les apparences d'une condamnation sommaire : le néo-thomisme contemporain de l'Italie ne représente qu'un moment négatif dans l'évolution de la philosophie du pays. « Ses représentants, les derniers surtout qui ont suivi l'exemple de Sanseverino, des Taparelli et des Liberatore, ne font guère que de la polémique et de la philologie. Ou du moins, ils n'ont une physionomie et une signification propres que dans la mesure où ils s'opposent à toutes les autres philosophies contemporaines et où ils s'emploient à illustrer, grâce à une méthode purement philologique, le système auquel ils recourent en vue de leurs intérêts de polémistes. Leur philosophie positive est dépourvue de toute originalité, parce qu'elle est sans âme ; aussi se réduit-elle à une répétition mécanique et à une vie tout à fait artificielle » [1].

A cette « dégénération philologique », comme il lui plaît de l'appeler, M. Gentile trouve un pendant dans le néo-kantisme qui a

1) *Loc. cit.*, p. 424.

recruté des adhérents après 1860, non seulement en Allemagne, mais encore en Italie. Incapables de vaincre par une philosophie à eux le matérialisme où ils voyaient une menace pour la science et la morale, ceux-ci ont cherché un refuge dans le kantisme sans se demander si le kantisme avait gardé toute sa valeur après le développement postérieur de la philosophie et sans même songer à revivre le criticisme. Expression d'un état de fatigue et d'un désir de repos, le néo-kantisme doit son intérêt philosophique au fait de marquer la suspension, sinon la négation de l'activité philosophique de l'esprit. Dépourvus de toute vue nouvelle et, au fond, indifférents vis-à-vis des problèmes philosophiques, ses représentants se livrent au commentaire et à la philologie quand ils ne font pas de la science pure.

Malgré d'autres différences, M. Gentile retrouve des traits pareils chez les néo-thomistes dont il caractérise ainsi la situation : « Aux esprits soucieux d'arrêter les débordements du rationalisme et du matérialisme, il suffisait d'avoir en saint Thomas d'Aquin une enseigne sûre et respectable sans qu'on vît la nécessité, évidente du point de vue philosophique, de refaire le thomisme. Il suffisait de remettre en honneur le Docteur médiéval dont les enseignements une fois regardés comme vrais, contenaient tout ce qu'il faut pour préserver les esprits des erreurs nouvelles et pour rétablir les fondements rationnels des dogmes et de la constitution de l'Eglise. Il suffisait que les œuvres de saint Thomas fussent lues et commentées, réimprimées et répandues, comme il suffit au médecin de prescrire la médecine sans qu'il doive encore la préparer lui-même » [1]). Voilà comment, selon M. Gentile, « les restaurateurs du thomisme, étrangers à toute vie vraiment et proprement spéculative », ont abouti à la philologie alors qu'ils s'imaginèrent faire de la philosophie.

En leur déniant le titre de philosophe, à eux comme à Erdmann et à Vaihinger, à Tocco et à Chiappelli, ce jugement de M. Gentile met les néo-thomistes dans une compagnie fort honorable. Il n'en constitue pas moins une manifestation de l'esprit de système au lieu d'être l'expression de la vérité historique.

En réalité, les néo-thomistes italiens de la seconde moitié du siècle passé, se sont donné la peine d'étudier dans ses propres écrits et chez des auteurs considérables, le système philosophique du Docteur angélique, d'examiner les arguments dont il l'appuie, et d'éprouver par un examen attentif sa capacité philosophique soit par

1) *Loc. cit.*, p. 426.

rapport aux théories fondamentales et à leur application conséquente, soit par rapport aux faits dont il prétend fournir l'explication ultime, soit par rapport aux théories qui le contredisent. En se livrant à ce travail de plusieurs années, sinon de toute une vie, ils ont eu pour objectif essentiel, non de faire l'histoire du thomisme ou d'écrire un commentaire philologique de telle ou telle œuvre maîtresse — comme ils auraient pu le faire pour un auteur dont ils rejettent le système — mais de trouver pour eux-mêmes la solution des problèmes philosophiques, d'acquérir à leur sujet des convictions raisonnées et de les faire partager à d'autres par leur enseignement ou par leurs écrits. Loin d'être l'indice de la paresse ou de l'indifférence à l'égard des plus grands problèmes de l'esprit, ce travail prolongé de réflexion témoigne d'une activité philosophique réelle. Son caractère philosophique lui reste acquis, même s'il a eu pour résultat de faire, je ne dis pas croire, mais voir aux intéressés que le thomisme pris dans son ensemble, constitue, même aujourd'hui, la meilleure explication philosophique de l'ordre universel. Leur adhésion au thomisme était autant un acte de souveraine sagesse que l'accomplissement d'un devoir à l'égard de la vérité reconnue, car — n'en déplaise à M. Gentile — la valeur d'un système philosophique se mesure non à la nouveauté et à l'originalité de ses théories, mais à leur vérité, c'est-à-dire à leur harmonie avec les faits intégralement considérés dont ils doivent fournir l'explication ultime et à leur aptitude à résoudre les objections possibles.

Cependant à raison des premiers maîtres que chacun a eus et de la direction qu'ils ont ensuite imprimée à leurs études, les représentants italiens du néo-thomisme se distinguent entre eux et d'autres tant par la physionomie de leur travail philosophique que par les résultats auxquels ils sont arrivés.

D'une manière générale, les auteurs dominicains ont été plus fidèles à suivre le Docteur angélique que les auteurs jésuites qui s'inspirèrent volontiers de Suarez et dont quelques-uns, esprits très spéculatifs comme Tongiorgi et Palmieri, ne peuvent même pas être regardés comme des néo-thomistes. Néanmoins, même dans la Compagnie de Jésus, il y a eu chez plusieurs auteurs, un retour marqué vers des théories strictement thomistes. Si d'aucuns, tels que Salis-Seewis, Barberis et surtout Cornoldi avec les écrivains de la *Scienza italiana*, ont tâché de mettre la philosophie en contact avec les sciences particulières, le groupe napolitain de Sanseverino et de ses élèves a eu à cœur la confrontation systématique de la scolastique avec les systèmes philosophiques, anciens et modernes. Ce dernier souci apparaît moins chez les autres, si l'on excepte

des monographies, telles que celles où les PP. Liberatore, Zigliara, Lepidi s'en prennent à de nouvelles théories idéologiques ou psychologiques. En fait de commentaires sur les écrits de S. Thomas d'Aquin, le P. Cornoldi a expliqué les opuscules *de principiis naturae*, *de mixtione elementorum* et l'opuscule pseudépigraphe *de pluralitate formarum*, le Cardinal Joseph Pecci le *de ente et essentia*, Vinati le *de unitate intellectus* et Galea les vingt-six premières questions de la Somme théologique. On doit à ce dernier d'excellents travaux sur l'authenticité de plusieurs écrits attribués à S. Thomas, à l'abbé Uccelli des recherches nombreuses sur ses manuscrits et ses écrits inédits, à Mgr Talamo des publications remarquables sur l'histoire de la philosophie, aux franciscains de Quaracchi une édition monumentale de toutes les œuvres de S. Bonaventure.

Généralement chargés d'enseigner la philosophie aux futurs prêtres qui ont l'avantage très rare à notre époque d'en voir toutes les parties avant d'aborder la théologie, la plupart des auteurs thomistes italiens s'adressent de préférence au clergé : surtout ils ont en vue l'enseignement des séminaires ou des ordres religieux comme le prouvent leurs manuels, généralement écrits en latin. Ceux-ci foisonnent ; ils font détriment aux monographies où l'on étudie à fond les questions spéciales avec toutes les ressources de l'information et de la critique de manière à se rendre indispensable aux professionnels de la philosophie.

Aussi bien les résultats ont-ils été bien différents depuis 1850, selon qu'il s'agit des laïques ou du monde ecclésiastique. Dans ce dernier, les représentants italiens du néo-thomisme ont exercé une influence considérable. Ils ont fini par rallier à l'enseignement du Docteur angélique à peu près tout le clergé italien, en triomphant de l'ontologisme, du traditionalisme et du rosminianisme. Ils ont formé une foule d'étrangers qui ont ensuite propagé dans leurs pays respectifs, les doctrines apprises dans les écoles de Rome et contribué grandement à hâter partout le retour à S. Thomas d'Aquin. Par contre, ils ont peu intéressé les laïques et encore moins ils les ont gagnés à ces mêmes doctrines[1]). L'exemple des premiers initiateurs, des De Grazia, des Sanseverino, des Taparelli et des Liberatore n'a

1) Parlant des laïques italiens dont « peu, très peu connaissent S. Thomas d'Aquin », le P. Zacchi écrit dans la Revue Thomiste (XIX, 1911, p. 119, *le mouvement thomiste en Italie)* : « trop souvent on a jusqu'ici considéré la formation philosophique du clergé comme ayant en elle-même sa fin. On a songé à préparer d'excellents professeurs de philosophie pour les instituts religieux ; on s'est préoccupé, en un mot, d'avoir une saine tradition philosophique ; on n'a pas regardé, et on n'est pas allé au delà. On n'a fait aucune ou presque aucune tentative pour répandre parmi les laïques la philosophie catholique ».

pas été suivi comme il le méritait. Néanmoins il faut rendre hommage aux efforts persévérants, quoique pas toujours heureux, du P. Cornoldi et de son Académie médico-philosophique, ainsi que de l'Académie romaine de S. Thomas d'Aquin et mentionner avec éloge Ausonio Franchi, André Cappellazzi, Joseph Ballerini et Jean Rossignoli, dont les ouvrages, écrits en italien, s'adressent spécialement aux laïques. Enfin, il faut saluer l'heureux changement survenu ces toutes dernières années depuis que la *Rivista di filosofia neo-scolastica* représente la tentative la plus remarquable et la plus complète, faite jusqu'ici en Italie, pour faire bénéficier la philosophie traditionnelle du mouvement philosophique et scientifique contemporain et pour intéresser à ces efforts aussi bien le clergé que les laïques.

Somme toute, le néo-thomisme a compté en Italie au XIXe siècle, des représentants nombreux et méritants, dont plusieurs furent des esprits éminemment spéculatifs. Mais on peut se demander pour beaucoup ce qu'ils auraient donné et comment ils auraient élargi et enrichi le vieux corps de doctrines, s'ils avaient gardé avec les sciences et avec la pensée modernes un contact régulier et assidu, s'ils s'étaient préoccupés sans cesse des points de vue et des problèmes chers à leurs contemporains, s'ils s'étaient efforcés toujours et partout de suivre la recommandation de Léon XIII : « Edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid fuerit a quopiam inventum atque excogitatum ». Voilà pourquoi nous croyons devoir conclure que, si quelque chose a manqué à d'aucuns au point de diminuer la valeur de leur œuvre, c'est moins la pensée et la vie spéculative que le commerce avec les sciences particulières et la philosophie contemporaine, la familiarité avec les méthodes sévères du travail scientifique, l'histoire et même la philologie.

* * *

Cependant, pour motiver son appréciation sur « la dégénération philologique » du néo-thomisme italien, M. Gentile en recherche les origines et les raisons idéales.

Que vaut cet appel à l'histoire ?

Nous aidant des mémoires du P. Curci ainsi que des articles consacrés au chanoine Buzzetti et au P. Liberatore par M. le Dr Masnovo, nous avons montré ici même [1]) que, malgré les efforts de

1) *Les initiateurs italiens du néo-thomisme contemporain*, Revue néo-scolastique de philosophie, 1911, pp. 230-254.

Buzzetti à Plaisance, du P. Taparelli au Collège Romain et du P. Dominique Sordi à Naples, le néo-thomisme ne s'accuse pas en Italie dans des ouvrages avant 1851, l'année où paraissent à Naples, le *Prospetto della filosofia ortodossa* du baron De Grazia et à Rome, la *Philosophia thomistica* du P. Hyacinthe de Ferrari. Amenés surtout par l'étude comparative et critique des systèmes, à se rallier au Docteur angélique, le chanoine Sanseverino et le P. Liberatore ne tardent pas à devenir les promoteurs les plus influents de la restauration. Celui-ci remanie à ce point de vue les *Institutiones* et ses *Elementi di filosofia,* déjà fort en vogue, et publie dans la Civilta cattolica sur l'idéologie et l'anthropologie, des séries d'articles ensuite réunies en volumes (*Della conoscenza intellettuale*, 1857-1858; *Del composto umano*, 1862). Celui-là examine dans la *Scienza e la Fede*, les principaux systèmes sur le critère, fait de ces études un ouvrage considérable (*Del criterio*, 1853) et donne entre les années 1856-1858, des *Institutiones logicae et metaphysicae* qui préludent à l'ouvrage monumental : *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* [1]). A côté du maître, nous trouvons notamment Nunzio Signoriello et le futur cardinal Prisco qui collaborent à ses ouvrages, les continuent et se signalent par leurs travaux personnels.

C'est donc après 1850 et avant 1870, et plus précisément entre les années 1851 et 1865, que le néo-thomisme contemporain s'affirme pour la première fois en Italie, et que ses initiateurs le lancent par leurs écrits. A considérer sa date, ce début rentre donc pleinement dans le cadre d'une étude qui a pour titre général « la philosophie en Italie depuis 1850 » et pour sous-titre : « Les néo-thomistes ». Cependant M. Gentile expédie en un tour de main les initiateurs du mouvement, lorsque, pour expliquer son caractère « philologique », il écrit [2]) au sujet de ses origines et de ses « raisons idéales » : « il ne faut pas les chercher dans ce ferment de réaction, d'où sortit d'abord à Naples le périodique *La Scienza et la Fede* (1841-1888) et la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* du chanoine Gaétan Sanseverino, ensuite la *Civiltà cattolica* (depuis 1850) avec Taparelli et Liberatore. Cette réaction fit face au libéralisme italien à la période de formation de la nouvelle Italie et par là à la philosophie catholique de Rosmini et de Gioberti ainsi qu'aux doctrines philosophiques d'origine étrangère qu'on accueillait en Italie et qu'on faisait valoir en faveur du nouveau droit public ». Aussi bien, le néo-thomisme italien avec le caractère philologique qu'y découvre

1) Les cinq premiers volumes sont de l'année 1862.
2) *Loc. cit.*, p. 424 sq.

M. Gentile, s'explique-t-il selon lui, par l'attitude de résistance que « l'Eglise italienne » adopta après 1870 contre la Révolution qui venait enfin de triompher[1]. « En 1870, écrit-il[2], la philosophie *(sic)* avait d'un coup abattu dans ses derniers retranchements la constitution catholique romaine du christianisme comme institution mondiale, comme magistère séculier et laïque, comme état... Aussi l'Eglise se sentit-elle comme détruite ou menacée de destruction. Réagissant contre son adversaire implacable, elle ne pouvait faire et ne fit que la nier. Elle ne la nia pas tout entière, en paroles. Mais en son âme, il n'y avait place pour rien de philosophique... Aussi saint Thomas fut-il un nom pour pouvoir dire : nous aussi, nous avons notre philosophie qui enseigne bien autre chose que la vôtre ! Mais ce ne fut pas, en vérité, une philosophie ».

Or, je le demande : comment un mouvement philosophique dont les initiateurs exercent leur action décisive entre 1851 et 1865 et qui fleurit déjà avant 1870 avec les caractères essentiels qu'il a encore de nos jours, comment ce mouvement peut-il trouver son explication foncière dans les événements politico-ecclésiastiques de l'année 1870 et dans une attitude subséquente de l'Eglise catholique ? M. Gentile, qui prétend penser avec la logique de l'unité et du développement réel et qui reproche à l'organon d'Aristote sa logique des opposés et des « hypostases abstraites », respecte bien peu la réalité historique en coupant arbitrairement en deux par l'année 1870, l'histoire du mouvement néo-thomiste en Italie et en interposant cette date comme un écran pour négliger l'œuvre de ses premiers et grands représentants.

De plus, il ne prend pas soin de distinguer deux choses différentes : la restauration du thomisme déjà commencée et la recommandation que l'Eglise lui a ensuite accordée. De Grazia, Liberatore et Sanseverino avaient d'eux-mêmes provoqué cette renaissance avant que l'Eglise se prononçât en faveur de l'entreprise[3]. En 1863,

1) « Ce triomphe comportait non seulement l'abolition du pouvoir temporel et, par conséquent, la réforme radicale de l'Eglise et de l'Etat, mais encore et surtout la propagation et la reconnaissance officielles des doctrines les plus meurtrières pour l'essence du catholicisme romain. Celles-ci furent proclamées dans presque toutes les universités, tandis que la théologie en était enfin expulsée (1872) et, par là, effacée toute trace de cette scolastique qui pesait depuis cinq siècles sur l'esprit italien et rendait impossible une véritable libération intérieure, absolue ». *Loc. cit.*, p. 425.

2) *Loc. cit.*, p. 435.

3) En juin 1855, la Congrégation de l'Index prenait la défense de la méthode des scolastiques et la vengeait du reproche de rationalisme par cette thèse qui visait Augustin Bonnetty, le directeur des Annales de philosophie chrétienne : Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici

Pie IX adressait à l'archevêque de Munich-Freising la lettre *Tuas libenter* où il reprochait à de nombreux savants catholiques de l'Allemagne leur mépris pour la vieille école. Ce document fournit au *Syllabus* de l'année 1864 la proposition condamnée : *Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.* C'était une recommandation de la scolastique qui pour concerner directement la théologie, devait profiter par contre-coup à la philosophie des néo-thomistes. Pie IX encourageait ainsi leurs efforts sans attendre l'année 1870.

Quant à l'annexion de Rome par l'Italie et à la politique antireligieuse que le gouvernement italien pratiquait ensuite sur une échelle plus large, M. Gentile en exagère la portée et les résultats, lorsqu'il représente l'Eglise comme privée par là non seulement du pouvoir temporel, mais « des bases mêmes de son existence, à les considérer du moins dans leur assiette séculaire » et qu'il prétend qu'elle « s'en sentait comme détruite ou comme menacée de destruction ». Nous craignons bien que son admiration pour le triomphe de la Révolution n'ait amené l'auteur à cette conception de nature à flatter un patriotisme ardent, mais qui force les faits. Surtout il a l'illusion de croire que la recommandation du néo-thomisme par l'Eglise, sinon le mouvement lui-même est due, par réaction, aux événements de l'année 1870 et à leurs conséquences immédiates.

Mais quels facteurs ont eu ce résultat ? L'abolition du pouvoir temporel constituait assurément une grave atteinte à la liberté et à l'indépendance du Souverain Pontife dont il était la garantie. La persécution religieuse maintenant étendue à toute l'Italie et continuée de plus belle, apportait des entraves à l'action de l'Eglise, notamment par la suppression des ordres religieux et par la confiscation des biens ecclésiastiques. C'était contribuer non à provoquer ou à intensifier, mais à ralentir le retour au Docteur angélique. Le P. Zacchi voit même dans la condition précaire, ainsi faite aux ordres religieux, un des « deux faits considérables — l'autre est l'apparition du modernisme — qui sont venus, comme deux obstacles énormes, contrarier en Italie un mouvement de renaissance dont les débuts étaient si riches de promesses » [1].

non ad rationalismum ducit neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint (Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* [10], n. 1652).

1) « Chassés de leurs couvents et gênés dans leur recrutement régulier, les reli-

Reste une autre conséquence du triomphe de 1870, que M. Gentile relève surtout, « la propagation et la reconnaissance officielle dans les universités italiennes des doctrines les plus meurtrières pour le catholicisme ».

Or le fait de voir « le matérialisme, le positivisme, l'hégélianisme enseignés dans les universités italiennes après 1870 », a-t-il, comme le prétend l'auteur, effrayé ceux qui avaient à cœur les intérêts de l'Eglise, au point de les décider à la résistance dans cette « nouvelle guerre mortelle » et de les amener à recourir au thomisme pour lui emprunter leurs meilleures armes ? Plût au ciel que cette crainte salutaire eût existé ! En fait, à voir leurs productions philosophiques, les écrivains catholiques de l'époque se montrent préoccupés bien plus du clergé que des laïques, bien plus des séminaires que des universités de l'Etat, bien plus du traditionalisme, de l'ontologisme, du rosminianisme ou d'autres théories non thomistes chères à certains fidèles que des doctrines rationalistes enseignées, fût-ce officiellement, par des non-croyants. Sans doute, le P. Cornoldi s'intéresse davantage aux laïques, comme le montrent l'Académie philosophico-médicale [1]) que, grâce à son inspiration, le Dr Travaglini fonde à Rome en 1874, et la *Scienza italiana* qu'il fait paraître à Bologne en 1876 sous la direction du Dr Venturoli pour donner à l'association un organe mensuel. Mais il livre avec son groupe une bataille cosmologique, s'efforçant moins de combattre les professeurs de l'enseignement officiel qui propagent le rationalisme que des auteurs catholiques qui rejettent son hylémorphisme. En réponse au P. Ramière, un jésuite français, dont il critique l'ouvrage intitulé : *L'accord de la philosophie de saint Thomas et de la science moderne au sujet de la composition des corps* (Paris, 1877), le Dr Venturoli écrit dans la *Scienza italiana* [2]) que « toutes les livraisons parues ou à paraître de la *Scienza italiana* sont une réponse continuelle et perpétuelle aux difficultés exposées dans son livre ».

gieux ont vu leurs maisons d'étude disparaître ou déchoir sans pouvoir, faute d'hommes et de ressources, porter remède au mal. De plus, en frappant les ordres religieux, la révolution a atteint indirectement le clergé séculier, soit parce qu'un événement si grave devait avoir pour conséquence un désarroi général, soit parce que dans le domaine des sciences théologiques et philosophiques, le clergé séculier subissait l'influence des professeurs et des universités appartenant aux dominicains et aux jésuites ». *Le mouvement thomiste en Italie,* Revue thomiste, XIX, janv.-févr., 1911, p. 112.

1) *Academia philosophico-medica S. Thomæ Aquinatis ad scientias cum fide catholica conciliandas earumque incrementum obtinendum.*

2) Vol. II, 1877, p. 27.

Quant à l'autorité suprême de l'Eglise et notamment à Léon XIII [1]) qui consacre toute une Encyclique au retour à la philosophie thomiste, c'est rapetisser singulièrement son action si énergique à cet égard que de la représenter comme due, par réaction, à la révolution victorieuse en 1870 et, immédiatement, à la déchristianisation officielle des universités italiennes.

Même si la Révolution ne s'était pas installée dans la Ville des Papes, toutes les raisons qui suggéraient la rédaction de l'Encyclique *Æterni Patris* auraient subsisté, et pas un mot du document n'aurait dû être supprimé ou changé. Aussi bien après 1870, l'enseignement universitaire de l'Italie n'était pas, croyons-nous, sensiblement plus mauvais au point de vue religieux que celui des autres pays catholiques de l'Europe. Mais fasciné par l'œuvre de l'année 1870, M. Gentile ne voit qu'elle et ses suites immédiates pour rendre compte de l'insistance de Léon XIII à restaurer la philosophie thomiste. Il oublie qu'il se trouve en présence non d'une Eglise nationale, mais de l'Eglise catholique, non d'une recommandation adressée seulement à l'Italie à raison d'une situation propre au pays, mais d'un acte de gouvernement qui concerne toute la chrétienté et qui vise une situation générale à notre époque du monde civilisé.

D'ailleurs Léon XIII s'explique lui-même sur les motifs qui l'engagent à recommander avec insistance la restauration de la philosophie thomiste, notamment dans l'enseignement de la jeunesse. Ils se ramènent à quatre. Aujourd'hui surtout, la jeunesse et en premier lieu, les futurs prêtres ont besoin d'un enseignement solide de philosophie pour se mettre à même de défendre la religion. La scolastique est d'une souveraine utilité pour amener à la foi catholique les incroyants qui ne se réclament généralement que de la raison. L'enseignement d'une philosophie plus saine et plus conforme à la doctrine catholique, telle que le thomisme, contribuerait à pacifier et à rendre plus sûre la situation troublée tant de la famille que de l'état. Cette restauration philosophique profiterait aux sciences et aux arts. En particulier, elle favoriserait le progrès des sciences naturelles, puisque leurs théories sur la connaissance obligent les scolastiques à reconnaître la grande utilité qu'ont pour la philosophie les études expérimentales.

Cependant il faut louer M. Gentile de l'analyse longue et objective

1) Il n'est pas inutile de rappeler que les sympathies personnelles de Léon XIII pour l'Ange de l'Ecole s'étaient déjà manifestées à Pérouse, où il établit comme archevêque en 1859, une Académie de saint Thomas d'Aquin, à l'intention des ecclésiastiques.

qu'il institue de l'Encyclique *Æterni Patris*. Elle lui fournit l'occasion d'intercaler une critique fondamentale sur les rapports de la raison et de la foi tels que les conçoit le catholicisme, sur la subordination de la philosophie vis-à-vis de la doctrine révélée et sur son autonomie relative, tels que les définit Léon XIII après le Concile du Vatican. Non seulement M. Gentile ne voit pas comment la raison puisse saisir de quelque manière les vérités surnaturelles, mais encore il conteste l'affirmation du Souverain Pontife: « In iis doctrinarum capitibus, quae percipere humana intelligentia naturaliter potest, aequum plane est, sua methodo, suisque principiis et argumentis uti philosophiam : non ita tamen, ut auctoritati divinae sese audacter subtrahere videatur ». Il prétend, en effet, que dans cette conception « sa méthode, ses principes et sa logique ne servent pas à assurer la raison de la valeur effective de ses produits ». Mais il est faux que pour le catholique, « la raison, quand elle a connu une vérité, doive encore attendre qu'un autre facteur, placé en dehors et au-dessus de sa logique, lui dise si c'est une vérité » [1]. Nous touchons ici au cœur de l'hégélianisme de M. Gentile qui regarde le chrétien comme acculé au scepticisme parce qu'il ne professe pas son rationalisme absolu ou plutôt sa logique de l'unité.

Opposer, en effet, avec le chrétien, la raison à la foi ou encore l'homme à Dieu, la pensée à l'être, la raison aux données, c'est admettre des dualismes où, pour faire appel au second terme en vue de la justification et de l'intelligibilité du premier, on rend le premier à tout jamais inconcevable et partant impossible, pour la simple raison qu'il est autre, qu'il en est différent [2].

1) *Loc. cit.*, p. 428. Il n'est pas sans intérêt de rappeler ici qu'en avril 1844, la Congrégation des Evêques et Régullers fit promettre à M. l'abbé Bautain qui songeait alors à la fondation d'une congrégation religieuse : « 1. De ne jamais enseigner que, avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on ne puisse donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu. — 2. ...qu'avec la raison seule on ne puisse démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ou toute autre vérité purement naturelle, rationnelle ou morale. — 3. ...qu'avec la raison seule, on ne puisse avoir la science des principes ou de la métaphysique, ainsi que des vérités qui en dépendent, comme science tout à fait distincte de la théologie surnaturelle qui se fonde sur la révélation divine. — 4. ...que la raison ne puisse acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine éminemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties, et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ » (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* [10], p. 434).

2) Ce point de vue de M. Gentile ressort nettement dans sa récension du livre posthume de M. Ollé-Laprune, *la raison et le rationalisme* (La Critica, vol. V, 1907. Reproduit dans l'ouvrage : *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. Saggi.* Bari, 1909). En voici un passage : « Tutte le difficoltà tornano sempre ad una : con quale logica, s'ha da pensare ? Con quella dell' unità o con quella

Cette analyse de l'Encyclique *Aeterni Patris* est suivie d'une appréciation générale.

M. Gentile pense qu' « on ne saurait pas recommander plus mal une philosophie que ne le fait ici Léon XIII en prônant le retour à saint Thomas *ad catholicae fidei tutelam*, *ad societatis bonum*, *ad scientiarum omnium incrementum*. Il ose même écrire qu' « une philosophie regardée de l'extérieur, comme c'est le cas pour le thomisme dans l'Encyclique, n'est pas, à proprement parler, une philosophie pour celui qui en parle ». Comme si, chez Léon XIII, la philosophie chrétienne cessait d'être une explication *rationnelle* de l'ordre universel, parce qu'il s'arrête avec une insistance particulière à son caractère fondamental, le respect de la Révélation dont l'Eglise a la garde !

En effet, tout en cherchant à promouvoir le bien des sociétés domestique et civile ainsi que le progrès scientifique, le Souverain Pontife se préoccupe avant tout du côté par lequel la philosophie intéresse directement l'Eglise, c'est-à-dire de la façon dont elle aide le chrétien ou l'empêche d'atteindre sa fin dernière, selon qu'elle respecte ou contredit les enseignements de la Foi. De ce point de vue, après s'être étendu sur les avantages que la religion peut retirer de la philosophie, il indique, comme sa condition première, une soumission à la parole révélée, qui n'exclut pas une autonomie relative et qui constitue pour elle une garantie de certitude. De ce point de vue encore, il parcourt l'histoire de la philosophie païenne et surtout de la philosophie chrétienne, qui fournissent l'épreuve et la contre-épreuve de son affirmation par le contraste qui les distingue entre elles. De ce point de vue, enfin, il voit avec Cajetan, en saint Thomas d'Aquin, celui « qui a eu en partage, en quelque sorte, l'intelligence de tous les docteurs sacrés pour leur avoir témoigné un souverain respect ». Il le proclame le premier des

degli opposti ? Con quella dello sviluppo reale, o con quella delle ipostasi astratte ? Se ragione umana e ragione divina sono quasi due attività parallele dello spirito, subordinate al concetto generico di attività spirituale ; c'è il problema, ma la sua soluzione è impossibile, come ha dimostrato tutta la storia di quella filosofia che si serviva dell' organo aristotelico. Se la ragione divina è la vera realtà della ragione umana nel suo progressivo svolgimento ; se la volontà è il processo pratico dello stesso inteletto che si fa ragione superando perennemente la propria individualità, e universallizzandosi col riconoscimento della sua propria universalità, nelle cose e tra gli uomini, attraverso cui bisogna pur guardare in concreto il cammino dello spirito verso il suo ideale ; allora la logica di Aristotile non basta piu ; la realtà non si rassegna a spezzarsi in tanti frammenti quanti sono i concetti provvisorii da noi costruiti, ma noi avremmo superato davvero la sfera di quel mondo fittizio proprio dell' analisi, della scienza, contro la quale l'Ollé-Laprune ha piena ragione di rivendicare il più vivo della realtà... » *Loc. cit.*, vol. V, p. 464.

scolastiques en rappelant la considération sans pareille dont ses doctrines ont joui auprès des ordres religieux, des anciennes Universités, des Souverains Pontifes et des Conciles oecuméniques.

Or, s'adressant à ses fidèles en sa qualité de chef suprême de l'Eglise, pour leur prôner le retour à la philosophie thomiste, Léon XIII pouvait-il avoir une attitude autre, se placer à un point de vue différent et ne pas insister, comme il l'a fait, sur la première condition à laquelle la philosophie doit satisfaire pour être acceptable aux yeux du chrétien ? Cette condition se vérifiant chez saint Thomas comme nulle part ailleurs, pouvait-il ne pas signaler avant tout cet aspect de sa philosophie pour trouver à celle-ci un titre de recommandation décisif ? Le rationaliste qu'est M. Gentile est libre de n'y attacher lui-même aucun prix. Cependant, il n'aurait rien perdu à montrer qu'il comprend les exigences de la conscience chrétienne et la position du catholicisme vis-à-vis de la philosophie. Surtout, il eût été juste de reconnaître que Léon XIII restait pleinement dans son rôle de Souverain Pontife en recommandant le thomisme surtout à raison de son harmonie avec la doctrine révélée.

Il n'est pas vrai non plus que « derrière cet aspect du système (thomiste) pourraient s'abriter les conceptions philosophiques les plus diverses et les plus disparates » [1]. L'histoire a prononcé à cet égard ; nous ne voulons pour preuve que les erreurs que l'Eglise a dénoncées au XIXe siècle dans les systèmes de Hermes et de Günther, dans le traditionnalisme, l'ontologisme et le rosminianisme. Ces condamnations n'ont fait que mieux ressortir la situation unique au sein du catholicisme, de la philosophie de saint Thomas.

Sur un autre point encore, M. Gentile ne rend pas justice à l'Encyclique *Aeterni Patris*. Nous voulons parler du passage où Léon XIII trace le programme du néo-thomisme [2].

Comment M. Gentile n'a-t-il pas vu que ces lignes condamnent sa prétention de découvrir un caractère « philologique » et non

1) *Loc. cit.*, p. 434.

2) « Nos igitur, dum edicimus, libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum ; Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixe hortamur ut ad catholicae Fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis. Sapientiam sancti Thomae dicimus : si quid enim est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi ».

philosophique au néo-thomisme de l'Encyclique? Loin de vouloir une « répétition mécanique », « une vie tout à fait artificielle », Léon XIII insiste pour que les néo-thomistes accueillent volontiers et avec reconnaissance toute pensée juste, toute découverte utile, quel qu'en soit l'auteur, et qu'ils ne s'attachent ni aux subtilités, ni aux théories mal fondées ou controuvées par le progrès scientifique que l'on pourrait relever chez les scolastiques. C'est inviter les catholiques non à se complaire paresseusement dans la possession d'un trésor trouvé une fois pour toutes, mais à se tenir au courant du mouvement scientifique et de la pensée contemporaine, afin de tenir leurs valeurs à jour, de les renouveler au besoin et de les augmenter. Si Léon XIII abandonne ensuite aux hommes du métier l'élaboration de cette philosophie vraiment néo-thomiste, — un peu comme le médecin qui ne prépare pas lui-même le remède indiqué, — il y a dans cette réserve un hommage rendu à l'autonomie de la philosophie chrétienne, l'Eglise et le Pape n'ayant pour mission d'enseigner ni la philosophie, ni l'histoire de la philosophie.

En présence d'un pareil programme, nous laissons à M. Gentile le plaisir de relever après d'autres, des déclarations de quelques membres de l'Académie romaine de saint Thomas d'Aquin, qui ne témoignent pas de la même largeur de vues. Nous reconnaissons que plus d'un travail du périodique de l'Académie offre des lacunes et ne répond guère au programme tracé dans l'Encyclique. Mais c'est faire injure aux nombreux penseurs vigoureux que l'Académie a comptés dans son sein que d'écrire avec M. Gentile [1]) : « Dans tous les écrits recueillis dans ce périodique (de l'Académie), on trouve, sauf des exceptions rarissimes, la même ignorance de l'histoire de la philosophie, la même répétition pédantesque et vide, la même exposition morte et la même illustration verbale des doctrines thomistes, sans une critique vive, sans un appoint historique, sans une pensée vécue, sans un moment de haute inspiration morale ».

Inexact au point de vue de l'Académie romaine, l'aperçu que M. Gentile donne du thomisme italien postérieur à l'Encyclique est encore incomplet par le silence total qu'il garde à l'endroit des autres représentants et spécialement du groupe de deux organes importants, la *Scienza Italiana*, du groupe de Cornoldi, et le *Divus Thomas*, personnifié à Plaisance par Tornatore et Barberis. Il n'est fait exception que pour Mgr Talamo, que M. Gentile considère comme « le meilleur fruit du néo-thomisme italien », bien qu'il soit moins un philosophe qu'un historien de la philosophie. Deux pages

1) *Loc. cit.*, p. 486.

pleines d'éloges sont consacrées à ses écrits et à sa *Revue internationale de sciences sociales*. Mais, — défiez-vous des éloges de M. Gentile, — c'est pour conclure par ces mots de la fin : « cet écrivain aussi manque de l'esprit philosophique, sans lequel les idées les plus rares ne forment pas un organisme vivant pour prendre place dans la vie et dans l'histoire de la pensée, et son exemple sert de confirmation à notre jugement sur le caractère philologique de l'école ».

Voilà comment l'esprit de système et une tendance à glorifier l'œuvre de l'année 1870 ont empêché M. Gentile de rendre justice au néo-thomisme italien, en l'amenant à retracer de son développement depuis 1850, un aperçu d'une simplicité séduisante, mais que dément l'histoire. Aussi bien, que n'a-t-il employé la méthode analytique que vantait le P. Denifle, réuni, classé et pesé d'abord les faits pour en dégager ensuite des conclusions certaines ! Elle l'eût mis en garde contre ses jugements erronés, que nous avons cru devoir reviser au profit de la vérité historique. Car il n'y a pas que le plaisir d'écouter un homme d'esprit doublé d'un penseur, quand ses exposés font songer au lit de Procuste.

AUG. PELZER.

XII.

OBSERVATIONS SUR LA RÉPLIQUE DE MGR SENTROUL.

Dans la diatribe tumultueuse qu'on a lue plus haut [1]), tant de choses se trouvent confondues ou dénaturées, qu'on se demande si l'auteur a visité ses ruines au clair de la lune, à l'heure propice aux fantômes, pour se substituer à la réalité. Encore n'était-ce point ce soir-là la bonne lune, courtoise, amie des mortels, mais la lune maussade et bistrée des bourrasques, bref, sa mauvaise lune. Car à quoi rime toute cette argumentation *ad invidiam ?* Croit-il qu'être blessant, c'est se donner raison ? Quel sentiment peut bien l'inspirer ? Est-ce dédain de vainqueur ou dépit de vaincu ? C'est ce que nous allons voir.

1) Pages 216-265.

Notre réponse sera brève, car outre que le temps nous presse on ne s'attarde pas en semblable entretien. Appelons A et A' nos deux articles [1]) ; appelons B la réplique de S. Feuilletons d'une main notre travail, de l'autre le sien, et comptons les coups donnés, rendus [2]).

1er Article.

JUGEMENT SPONTANÉ.

I. *Aspect objectif* (A, p. 540 et s.). — Les néo-dogmatistes disent indistinctement que le rapport posé par le jugement, est un rapport d'identité, un rapport d'appartenance, un rapport représentatif ou de conformité [3]). — D'après nous, au sens direct, un jugement est uniquement un rapport *a)* d'identité réelle, *b)* jamais d'appartenance, ni *c)* de conformité, ces deux dernières significations étant réflexives restent inaperçues dans le spontané.

Or que dit S. ? La troisième signification, il n'en parle pas ; la seconde, celle d'appartenance, il la trouve peu opportune (B, p. 248 et s.) ; pour la première, celle d'identité, il nous reproche, avec force textes, de laisser croire que les néo-dogmatistes ne l'admettent pas. Qu'on nous relise, on ne trouvera rien de pareil. En cet endroit, nous signalons tout bonnement une divergence sur les deux derniers sens, et non sur les trois. Donc *ignoratio elenchi.*

Resterait à savoir si le néo-dogmatisme a bien le droit, dès le début, de parler d'identité réelle, puisque l'identité objective admise par Kant n'est pas une identité réelle. Dès lors, le néo-dogmatisme contreviendrait à sa propre méthode, qui est de partir de notions admises par l'adversaire. Donc *petitio principii.*

1) Ces articles ont paru en brochure sous le titre : *Le néo-dogmatisme exposé et discuté*, en vente chez Albert Dewit, Bruxelles.

2) Notre travail, on se le rappelle, avait pour but de relever les principales divergences entre les dogmatistes anciens et les nouveaux. Il n'y a donc pas lieu de s'etonner que nous n'adressions à la nouvelle école que des reproches.

La divergence entre les deux écoles revient pour l'ensemble à ce que l'ancienne Critique est *explicative*, tandis que la nouvelle est une *Critique de contrôle.* — 1. L'une voit dans la certitude spontanée un phénomène dont il suffit de rechercher la cause; l'autre y voit une affirmation qu'il faut justifier par un examen subséquent. — 2. Quant à la méthode, nous procédons par *réflexion psychologique* sur la certitude spontanée comme fait intime ; les néo-dogmatistes procèdent par *réflexion dialectique* sur la proposition affirmative énonçant le jugement spontanément certain.

3) *Critériologie générale*, 4e édit., p. 28, no 15. La 5e édition ne reproduit plus les thèses sur la notion de vérité ni les appendices relatant les intéressants débats qu'elles avaient suscités.

II. *Aspect psychologique.* — Nous soutenons (A, p. 541 et s.) qu'une appréhension unique suivie d'adhésion à l'être appréhendé constitue tout le processus psychique du jugement immédiat, tandis que le néo-dogmatisme exige trois appréhensions bien explicites.

Que répond S. ? Il tente (B, p. 220) de faire dévier le débat, et prétend qu'il s'agit ici de contrôler la vérité du jugement ! Il s'agit tout simplement de savoir si le jugement comme action vitale implique plus d'un acte d'appréhension. La question de vérité et de son contrôle serait ici prématurée. La lune !

Cette bévue insigne entraîne S. en des confusions sans nom, agrémentées de jeux de mots du plus haut goût (B, p. 220 et s.). Or, que nous disions-nous (A, p. 542) ? Etudier le *processus psychique* du jugement dans la proposition qui l'énonce, c'est faire erreur et se condamner à ne point le saisir. *Verbum quod exterius profertur significat quod intellectum est, non ipsum intelligere* [1]). Le processus psychique du jugement est antérieur à la formule qui l'édite. Celle-ci n'est possible que moyennant quelque réflexion sur la pensée éclose dans le jour appréhensif, comme sur un thème à traduire. Pour autant, un jugement formulé est donc bien un jugement repensé, un jugement réfléchi, contrôlé, sauf peut-être chez les gens qui parlent sans réfléchir leur pensée ni peser leurs mots, comme fait présentement S., qui en mal d'esprit oublie de nous dire son opinion sur le processus psychique. *Ignorantia crassa.*

Après cela (A, p. 243), nous demandons : qu'est-ce qui est objet direct du jugement ? Nous répondons : l'objet direct du jugement spontané, c'est l'*être,* dans l'ordre abstrait comme dans l'ordre empirique ; celui du jugement réflexif, c'est quelque jugement antérieur considéré soit dans son énonçable, soit dans son processus, soit sous quelque autre des aspects qu'il présente. Les néo-dogmatistes, au contraire, ne considérant que la proposition, disent que le jugement a pour objet immédiat un rapport d'identité objective.

Ensuite, nous exposons que les jugements d'abstraction et de souvenir portent sur la réalité en représentation, tandis que les jugements aperceptifs et perceptifs portent directement sur la réalité vive. Ce passage est introduit par les mots bien innocents : *il faut savoir*. Or, S. (B, p. 222 et s.) ne voyant pas que ce n'est là qu'un simple *scilicet*, — sait-il le français ? — s'emballe, se livre à toute une manifestation, sous prétexte que nous reprochons à son école d'ignorer la distinction des jugements en rationnels et empiriques,

1) *De Veritate,* q. IV, a. 1.

ou de confondre ces deux sortes de jugements, et s'amuse à nous donner force bourrades !

Tout doux ! Il ne s'agit encore, en ce début, que du *processus psychique* des jugements tant rationnels que perceptifs, et de leur distinction à ce seul point de vue-là, sans égard à leurs autres différences. Or, pour le néo-dogmatisme, le processus est analogue, quant à la présentation de l'objet, dans le jugement perceptif et dans le jugement rationnel [1]) ; attendu que, par exemple dans la proposition : « Je suis fatigué », la réalité (le moi) s'exhibe dans le concept-sujet, elle est jugée en concept *(ut quod)*.

Donc accumulation d'ignorances. S. ignore de quoi il s'agit en ce moment ; il ignore la distinction entre *ut quod* et *ut quo*, qui cependant traîne partout, et que saint Thomas lui apprendra *(Quodlibet* VII, a. 1). *Ignorationes elenchi !*

Dans la note (B, p. 222), S. s'amuse avec son chien et reconnaît que les jugements de conscience sont hors cadre. La critériologie générale n'est donc pas générale ! *Contradiction.*

Plus loin (p. 223), pour nous coller une contradiction, il prend les devants. De la page 544 où nous sommes, il saute à la page 562 où il s'agit d'évidence. Il eût pu attendre que nous y soyons : la contradiction n'existe pas au premier dire, elle ne survient qu'au second. Ne sait-il plus ce qu'est une contradiction ? *Ignoratio elenchi.*

La suite (pp. 223 et 224) est un hors-d'œuvre. S. y expose les conclusions réalistes de la critériologie générale ; ces thèses sont encore à démontrer au moment où nous sommes. Il y laisse voir à nouveau qu'il ne comprend pas les expressions *ut quod* et *ut quo*. Il y a bien de la lune là-dedans.

III. *Aspect critique.* — S. nous attribue ici quatre erreurs.

1° Nous reprochons au néo-dogmatisme (A, p. 545) de traiter le jugement spontané comme s'il se produisait sans critique concomitante. — R. Or cela est exact [2]). Donc, s'il y a erreur, c'est à son propre compte.

2° La preuve de ce reproche n'aurait pas de portée. — R. Or notre preuve, c'est d'abord les textes rappelés ici en la note 2 ; c'est ensuite l'exigence néo-dogmatiste d'un contrôle réfléchi pour savoir que le jugement est motivé [3]). Où est la méprise en tout cela ?

1) *Critériol. gén.*, app. III, p. 426.
2) *Critériologie générale*, pp. 17, 40, 111.
3) *Op. cit.*, pp. 40, 41 et 42.

Si l'intelligence en saisissant de l'être, s'aperçoit concomitamment de cette saisie, quel doute raisonnable peut-il lui rester sur la valeur de sa pensée ? Pour les vérités immédiates, notamment, la critique concomitante est telle que la critique réflexive et dubitative ne pourrait ni la perfectionner ni l'éclipser. C'est donc S. qui est dans l'erreur.

3° Le but de la critériologie ? — Mais c'est la question pendante en toute cette étude contradictoire : ce n'est pas le moment de nous faire ce reproche. Pour nous, la *Critique* n'a pas à contrôler les jugements, tous les jugements ni tel jugement : c'est l'affaire de chaque science dans sa sphère propre, non de la philosophie. La critique, selon nous, étudie le jugement, non comme *tel jugement*, mais *comme jugement*, en ce qui est commun à tout jugement, non pour contrôler, mais pour connaître sa quiddité, ses conditions et ses causes.

4° Estimer le contrôle réflexif comme mauvais ? — Nullement, la réflexion rend explicite ce qui n'était qu'implicite, mais quant à *certifier*, c'est un travail superflu dans les jugements immédiats. C'est donc S. qui commet une quatrième méprise.

Ne quittons pas ce passage (B, p. 225) sans admirer la note où S. confond *aucune valeur* avec *aucune valeur propre* ou sans inventaire. Quel amour de la contradiction ! *Ignoratio.*

NOTION DE VÉRITÉ.

Après avoir cité notre reproduction de son célèbre commentaire *arei*, S. essaye d'infliger à notre texte la même exégèse saugrenue qu'à la définition « adaequatio rei et intellectus ».

Ainsi (B, p. 226, note) pour *intellectus*, il traduit *adhésion* par *énoncé*. S'il veut un synonyme, c'est *énonciation* qu'il doit mettre [1]). — Après (B, pp. 226 et 227) il tâche de nous endosser *res* = *rapport d'identité*. Or pour nous l'objet direct du jugement est la chose dont on juge, non ce qui en est jugé (Cfr. ci-dessus). Le contenu d'un jugement, sa teneur, son dit, est élément constitutif de ce même jugement, il ne peut donc jouer le rôle d'objet que pour un jugement réflexif qui voudrait le contrôler ou le traduire en paroles, ou l'étudier sous quelque autre face, comme nous l'avons expliqué plus haut (A, p. 543) [2]). — Enfin, pour *adaequatio*, S., sans relever

1) *Critériologie générale*, p. 30.

2) Ce point est cause de confusions de langage inextricables. — Ainsi les expressions : vérités historiques, morales, géographiques, etc. ; vérités abstraites, con-

notre remarque philologique (A, p. 553, note 2), traduit comme les autres néo-dogmatistes, par conformité entre identité énoncée *(res)* et énonciation de cette identité *(intellectus)*. Nous appelons cela chou vert et vert chou. L'énonciation et l'énoncé, ou encore le jugement et sa teneur, ce n'est qu'un seul et même acte, comme le concept et sa conception. Pour que cet acte total soit conforme à quelque chose, il faut un terme ontologique qui ne soit pas élément intrinsèque de l'acte énonciatif. De même, *a parte rei*, ce terme ontologique n'est pas un rapport d'identité : l'être est *un* par lui-même, mais en cela il ne sous-tend aucun rapport avec lui-même [1]). C'est l'intelligence qui en intervenant introduit une dualité de vue sur ce qui en soi est un. Unité n'est pas identité.

A partir de cet endroit, S. ne suit plus l'ordre de notre étude. Serait-ce pour masquer l'inconsistance de ses réponses en rendant la collation plus pénible et plus confuse ?

Au 1° (A, p. 547), nous disons que d'après saint Thomas, la vérité logique prime la vérité ontologique. S. nous répond (B, p. 229) en citant une thèse du *De veritate*, laquelle ne prouve rien contre nous. En voici une autre qui achèvera de le confondre : « Verum cum sit terminus intellectus, sicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu esse oportet *principaliter*, *secundario* autem in rebus secundum ordinem ad intellectum a quo dependent » (1ª pars, XVI, a. 1). Donc piteuse défaite.

Au 2° (A, p. 548), nous soutenons que dans la phrase fameuse : « verum est esse quod est, aut non esse quod non est ; falsum non esse quod est, aut esse quod non est », Aristote veut définir le vrai logique (A, p. 548). Et c'est bien ainsi : car il y définit le falsum. Or il n'y a pas de *falsum ontologicum*, le faux n'est que dans l'esprit [2]). S. n'a pas insisté, et pour cause, sur ce point crucial entre sa doctrine et la nôtre : pour lui l'énonçable est le vrai ontologique, pour nous ce n'est que le vrai logique.

Au 3° (A, p. 548), au lieu de chercher à répondre, S. nous reproche (B, pp. 231 et 232) d'accuser les néo-dogmatistes de subjectivisme déguisé. Comme si c'était notre faute que leur notion de vérité n'est intelligible que dans le sens subjectiviste ? Si le vrai ontologique, comme ils prétendent, c'est l'*identité* dite, énoncée,

crètes, etc., désignent, pour les néo-dogmatistes, du vrai ontologique. Pour nous, il n'y a là que du vrai logique, des propositions vraies diversifiées par l'objet matériel du jugement.

1) 1a pars, q. 16, a. 7, c.

2) *Critériologie gén.*, 4e édit., p. 25, corollaire.

comme l'identité est une relation de raison, qui ne tient que dans l'esprit, la conclusion s'impose que le vrai ontologique n'est que dans l'esprit. Que manque-t-il à ce raisonnement ?

Mais, réplique-t-il, c'est la réalité même qui fonde l'identité. — R. Alors 1° Kant vous tournera le dos, et vous ne pourrez discuter avec lui, comme vous le souhaitez. Et puis, 2° vous supposez résolu le problème critériologique, qui d'après vous est celui de la réalité des connaissances.

Au 4° (A, p. 550), S. voulant expliquer (B, p. 228) comment deux concepts, une fois présents, peuvent être *formellement* liés, avant que l'esprit appréhende leur connexion, invoque l'exemple de deux gouttes d'eau. Mais c'est en vain. Car d'abord la ressemblance est une relation prédicamentelle, ontologique ; or, le prédicament relation ne se vérifie pas des êtres de raison, et les concepts sont des êtres de raison. De plus, ressemblance n'est pas identité, or, c'est un rapport d'identité que l'on déclare unir les deux concepts. Par conséquent, l'exemple *non est ad rem*. Ensuite, si le rapport de la chose S avec l'idée P est formellement posé avant que l'esprit le saisisse, le rapport de l'idée P avec la chose S doit l'être aussi avant le jugement, ce qui veut dire que les simples concepts ou prédicats ont par eux-mêmes une vérité formellement posée avant le jugement.

Puis (B, p. 229) S. a l'outrecuidance de nous attribuer une opinion semblable à la sienne et rendue par une phrase de la *Critériologie*. Eh bien ! qu'il essaye un peu de traduire dans cette phrase le mot : *objet du jugement* par les mots : *identité objective de deux concepts*, puisque c'est là le sens qu'il y attache ! Il obtiendra ce joli galimatias : « si l'on demande en quoi consistent les exigences du sujet = les exigences du rapport d'identité entre les termes, qui réclament tels prédicats... etc ». Voyez-vous le rapport d'identité entre concepts réclamer des prédicats ? C'est le rapport d'identité qui recevrait des prédicats !

S. essaye de se dépêtrer en distinguant les deux questions : qu'est-ce que le vrai ? et possédons-nous le vrai dans la certitude légitime ? — Mais comment ne voit-il pas que le vrai ne peut être défini que si l'on en possède déjà un échantillon dans un jugement reconnu comme vrai ? Il s'enferre ainsi de plus belle. Voilà donc un dialecticien qui prétend reconnaître la vérité comme telle avant d'en connaître la notion !

Au 5° (A, p. 351), S. prend pour une *ignoratio elenchi* notre hésitation à comprendre que pour les néo-dogmatistes la vérité appartient à l'acte d'énoncer. — Or, l'ignorance qui s'avoue, n'est pas une

ignoratio, un sophisme, qui humilie ; c'est l'acte d'une vertu que S. semble peu connaître et qui s'appelle modestie.

Nous nous trouvions devant l'alternative qu'on lit (A. p. 551). Quel choix, en effet, nous restait-il ? Dire que la vérité logique est la vérité attribuée à la proposition prise comme expression du jugement, c'est une énormité qu'il nous répugnait de prêter à la partie adverse, car la vérité de la phrase est consécutive à la vérité de la pensée et se confond avec elle. « Oratio dicitur vera inquantum est signum intellectus veri » [1].

Maintenant, nous sommes éclairé : S. (B, p. 230) adjuge bel et bien la vérité logique à l'énonciation directe, c'est-à-dire au fait d'identifier les termes et d'énoncer le rapport d'identité objective. Il se met ainsi en contradiction flagrante avec ce texte de saint Thomas, qu'il avait signalé plus haut (B, p. 220) comme un dard menaçant qui lui était destiné. C'est ici même qu'il en reçoit le coup sans parvenir à le parer : « Ad id in intellectu veritas (logica) pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit ». *Cont. Gent.* l., c. 59. — Il essaye de montrer que cette phrase nous atteint nous-même (B, p. 231) ; mais il ne prend pas garde que, pour nous, l'énonciation à laquelle nous décernons le titre de vérité, n'est pas une énonciation vidée de son énonçable et que cet énonçable (rapport d'identité) n'est pas le vrai ontologique mais le vrai logique en personne. Que c'est grotesque !

S. maintient malgré tout la formule vicieuse : la vérité logique est la conformité avec la vérité ontologique. Il n'a cure du texte si décisif de saint Thomas : *esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod vera est* [2].

En terminant (A, p. 553), nous suggérions une voie de conciliation entre les deux écoles. S. renouvelle sa répudiation de la terminologie *vérité formelle* et *réelle*. Nous lui laisserons son avis, puisque, aussi bien, il est irréductible. Au fond, il se pourrait que ce que nous appelons vérité logique réelle, soit ce qu'il appelle vérité ontologique ; tandis que notre vérité logique formelle ne serait autre que sa vérité logique. Quant à vérité idéale, vérité existentielle, qu'il introduit, c'est une distinction tirée de la matière qui causerait ici une complication de plus.

Remarquons seulement dans la note (B, p. 232) le second alinéa,

1) 1a pars, q. 16, a. 1.
2) 1a p., q. XI, a. 1 ad 3um.

où son esprit de contradiction le pousse à trouver incompatibles *danger* et *inutilité*. Ciel ! mais ce n'est pas nous, c'est vous autres, néo-dogmatistes, qui trouvez dans la distinction vérité réelle et formelle un relent de kantisme, qui pourrait quelque jour en donner le goût ou y acheminer inconsciemment. Ce n'est pas nous, c'est vous encore qui la traitez d'inutile. Kant n'a pas dit qu'elle était inutile, puisqu'il s'en est servi, pour dire : *vérité formelle*, seule discernable ; *vérité matérielle*, conformité avec l'indiscernable et l'incognoscible. A force de vouloir nous trouver en défaut, S. se perd en ses propres cavillations.

Dans ce qu'il ajoute sur le dualisme kantien, il ne nous apprend rien de nouveau. Notre distinction du vrai réel et du formel ne ressemble à celle de Kant que par les mots : le vrai nouménal n'est pas du vrai logique, le seul en question ici ; ce n'est que du vrai ontologique et encore à l'état fondamental : et par conséquent, S. se met ici le doigt dans l'œil jusqu'au coude. C'est la lune rousse !

Aux définitions de S. [1]), opposons celles de saint Thomas *(De Veritate*, q. 1. a 2) : « Verum dicitur per prius de intellectu et per posterius de re sibi adaequata (ad 1um). Dicitur res vera in quantum nata est de se formare veram aestimationem (in corp.) ». Ceci est le *verum fundamentaliter*, qui, dans l'ordre humain, n'existe *formaliter* qu'après l'estimation vraie que l'esprit aura faite de la chose.

Donc, d'après saint Thomas, le vrai logique précède le vrai ontologique formel ; il en est, dans l'ordre humain, la condition *sine qua non*. Donc, l'objet direct du jugement, mesure de sa vérité, ce n'est pas le rapport d'identité encore à établir, ce n'est pas l'être dans sa conformité avec des prédicats encore à naître, bref, ce n'est pas le vrai ontologique *formaliter*, puisque celui-ci est consécutif à cette estimation. L'objet direct du jugement, c'est la chose même, en son unité d'essence, le vrai *fundamentaliter : ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.*

Quel sens acceptable pourrait donc offrir cette définition du vrai ontologique : « identité d'une chose extramentale avec ses prédicats ? » D'une part, la vérité est une conformité, non une identité ; ensuite, la chose extramentale n'est pas en identité avec son prédicat, qui est mental : sans cela, c'est le kantisme. D'autre part, qu'est-ce que la conformité d'un jugement avec une identité objec-

1) Les définitions néo-dogmatistes sont tirées, conformément à leur méthode, de la considération de la formule énonciative, comme il est visible. Le rapport de conformité de la chose S avec P (identité) est le vrai ontologique ; le rapport de conformité de l'idée P avec S reconnu par le jugement, est le vrai logique.

tive (vérité ontologique) qui n'est pas encore formellement posée et ne le sera que par le jugement ? Bref, S. aurait dû ne pas invertir l'ordre des termes, laisser les choses à leur place naturelle : le vrai logique avant le vrai ontologique, le premier dans le jugement et le second dans l'extramental.

Après tout ceci, Mgr S. comprendra qu'il ne doit pas nourrir davantage l'espoir de nous convertir à son opinion (B, p. 232) : et que nous vivrons et mourrons bons thomistes.

QUESTION PREALABLE.

Sur la question préjudicielle, S. prétend que nous n'avons pas saisi le sens du problème (B, p. 235), attendu que celui-ci n'est pas psychologique, mais critériologique. Ce reproche reparaît encore plus loin (B, p. 243). Pour ici, il nous suffit de remarquer que si la Critique pose et résout d'autres problèmes que la psychologie, elle ne peut toutefois le faire qu'avec l'aide de l'introspection. Votre *critériologie* aussi n'est-elle pas une dépendance de la psychologie [1]) ? Ici même, par exemple, pendant que les néo-scolastiques s'appliquent à nous décrire l'état de doute négatif universel qu'ils prétendent réalisé en eux, que font-ils autre chose que de la psychologie ?

Sauf que c'est une mauvaise psychologie, car ils croient s'être mis dans un état d'ignorance universelle, alors que leur esprit continue de jouir au moins des notions de vérité, de certitude légitime, nécessaires à leur dessein.

Ce reproche semble piquer S. au vif. Il invoque la distinction entre le droit et le fait (B, p. 235), mais cela ne le sauve pas. Si, en effet, la certitude motivée est un fait en notre possession, la question de droit est résolue du coup. Si, par contre, aucune vérité reconnue comme telle n'est encore en notre possession, alors on ne sait pas ce que c'est que vérité ni certitude motivée, et la question de *droit* ne se pose pas davantage.

Il est visible que S. recule, quand il écrit (B, p. 236) : « La critériologie n'en garderait pas moins son objet, qui est d'*expliquer* (nous soulignons) *si*, pourquoi et comment on est certain et on l'est légitimement ». Car dès lors la critériologie n'a plus pour objet le *contrôle ;* elle devient, comme l'ancienne Critique, une *science*

1) *Critér. gén.*, nº 3. — Qu'est-ce encore, par exemple, la soi-disant preuve de l'objectivité de l'ordre idéal *(ibid.*, p. 202), où l'on fait argument de l'impossibilité de penser le contraire, sinon une donnée de psychologie ? Ou la preuve de la réalité des concepts ? (pp. 303 ss.).

explicative du pourquoi et du comment, de la mesure de la *certitude légitime* prise comme fait initial. Le *si* est évidemment de trop, car l'état de certitude légitime étant impossible sans la conscience qu'on est dans le vrai, la question de fait ne se pose plus, et la poser est chose superfétatoire, comme nous l'avons écrit (A, p. 556). Il reste donc acquis que l'on ne reconnaît que le déjà connu ; que pour reconnaître la certitude légitime, il faut en posséder d'abord le signalement et qu'ainsi le doute négatif des néo-dogmatistes n'est pas *universel*, comme ils l'exposent.

A notre réfutation (A, p. 556) de leur preuve, S. répond que l'expérience de nos facultés n'a lieu qu'après leurs actes posés. — R. S'il s'agit de l'expérience dite conscience réfléchie et détaillée, *concedo ;* s'il s'agit, comme ici, de l'expérience synthétique, dite conscience concomitante, *nego*. Tout jugement proprement dit s'accompagne d'une critique simultanée : jamais l'intelligence ne dit de son objet direct qu'il est, sans le voir et savoir qu'elle le voit. Ce fait psychique ne se prête à aucune distinction chronologique, il n'y a ici ni *ante*, ni *post*, tout y est *simul*. Après coup, la réflexion revenant sur ce fait, l'analysera et posera les étiquettes de vérité, d'évidence, de certitude, etc., non pas où les pose le critériologue que nous combattons, mais aux bons endroits. Sans doute, il y aura là un progrès, mais non pas en certitude, ni en légitimité.

Avant le principe : *ex fructibus eorum cognoscetis eos*, c'est le principe : *ab actu ad posse* qu'il s'agit d'appliquer. Si, de fait, notre esprit reconnaît sa vérité en même temps qu'il connaît l'être, il n'a plus à se demander, sous prétexte de science, s'il peut le reconnaître. Par conséquent, ce que S. ajoute (B, pp. 236 et 237) n'a pas de sens. Les conditions requises pour une preuve (cela est bon pour les vérités médiates) tout à fait valable et rigoureuse, la critique ne les trouvera jamais, si dès le début elle n'est en possession d'aucune vérité spontanément reconnue, ni d'aucune certitude parfaite [1]).

Quant à l'exemple de l'estomac (A, p. 556), S., qui aime pourtant le pittoresque, ne s'y attarde pas ; il en vient d'emblée à notre dire que le doute négatif est absurde parce qu'universel. Il nous oppose un texte de saint Thomas, sans le commenter. L'exemple pratique qu'Aristote nous a laissé et que saint Thomas signale en ce passage, n'est pas celui de se placer au début dans une attitude réceptive vis-à-vis de toute évidence, mais de discuter avec les sceptiques les

1) Dans sa note (B, p. 237), pour montrer son humeur vétilleuse, S. abuse d'une phrase incidente (A, p. 557) et qui signifie évidemment : Descartes a voulu que son doute fictif fût universel, mais il n'a pu l'appliquer à l'existence du moi. C'est donc S. qui d'abord se trompe, puis cherche matière à chicane.

vérités même les plus générales, discussion qui suppose comme état d'esprit un doute fictif et seulement partiel [1]).

Dans ce qui suit (B, p. 237 et 238), à propos de la phrase qu'il cite de notre texte, S. suppose que le doute déclaré par nous chimérique et irréalisable, c'est le doute partiel. — R. Or le doute partiel, nous en admettons la possibilité, soit comme doute négatif d'ignorance, soit comme doute fictif de méthode. Ce que nous traitons de chimère, c'est uniquement l'état d'ignorance universelle en fait de vérité reconnue. Et puis il confond à ce même endroit la *pratique* de la critériologie avec la *science* critériologique ! Peut-on être aveugle à ce point ? La lune est bien grise !

A ce qui suit (B, p. 238) nous répondons : Poser la question et la résoudre, c'est tout un ; c'est-à-dire qu'entre la poser et la résoudre il n'y a point de place pour un état intermédiaire, pour une attitude d'ignorance universelle. Par suite, la tentative d'ignorer le tout en fait de certitude légitime avorte, et la question préjudicielle de savoir si nous sommes du tout capables de reconnaître la vérité, est une question parfaitement oiseuse.

Ne pas commencer par douter, dit-il, est commettre une pétition de principe. — R. Devant telle ou telle question posée et comprise, je distingue : si la solution est d'évidence médiate, *concedo;* si elle est d'évidence immédiate, *nego*. L'esprit passe d'emblée de l'ignorance à la certitude immédiate complète, sans transit par le doute. Le doute réflexif n'ajoute rien au *fait* de la certitude intuitive, il ne fait pas progresser la conscience qu'on a d'être certain de cette vérité immédiate.

Le tout premier état initial, continue-t-il, c'est l'abstention générale, c'est le zéro de toute échelle graduée (B, p. 239). — R. Pour être comparable à zéro, le vide de toute certitude devrait être inconscient ; dès que la conscience est en éveil sur son état de doute, le doute n'est plus universel. Le seuil de la critériogie, d'après S., se trouverait donc au delà de ses frontières possibles, dans les limbes du subconscient ! Dans les limites du conscient, jamais le volontarisme le plus obstiné n'empêchera qu'il n'y ait toujours certitude, jamais il ne réussira à éteindre toutes les lumières sous le prétexte enfantin de voir comment on les rallume.

Peu après (B, p. 240) tout en ayant l'air encore de bousculer notre argument, voilà que S. s'oublie : il concède que le sujet est aussi un objet ! Mais alors la question préjudicielle n'est plus celle qu'il énonçait plus haut en écrivant : « que vaut ma pensée

1) *Critér. gén.*, pp. 61 et 68.

comme représentation d'un objet qui soit ? » La question préjudicielle se confondra donc avec le problème d'objectivité réelle des connaissances ! Le doute négatif des néo-dogmatistes n'est donc pas universel ? La certitude motivée l'a devancé au seuil de la Critique ? Que ne l'a-t-on dit plus tôt ?

De ce point lumineux concédé par l'adversaire, nous avons tiré (A, p. 558) par introspection, c'est-à-dire en analysant sur le vif cette évidence inextinguible : les *trois vérités primitives* de Tongiorgi.

S. s'esclaffe ! (B, p. 242), il se met à compter et à éplucher nos énoncés. Contrôleur de formules, il fait son métier. Puisque le jeu lui plaît, nous lui signalons qu'il trouvera d'autres libellés dans Tongiorgi [1]). Ne nous attardons pas à cette jonglerie de mots. Toutes les formules se valent dès qu'elles indiquent suffisamment les trois facteurs de la première évidence concédée par S. lui-même.

Comme nous le disions en terminant (A, p. 558), Tongiorgi constate par réflexion psychologique trois choses : la réalité du moi pensant, identité du pensé avec lui-même, connaissance de l'un par l'autre. Ces choses, il les désigne par de simples étiquettes, comme étant trois termes d'aperception : Factum primum *ut factum*, prima conditio, *ut dispositio*, primum principium, *contradictio entis ad non ens* [2]). Voilà ce que Tongiorgi considère et qu'il exprime ensuite par trois propositions. Quoiqu'il s'en targue, S. n'a donc rien compris à cette théorie ; dans la persuasion où il est que l'objet direct d'un jugement est le rapport entre concepts, non la chose même dont on juge, il ne voit dans les formules de Tongiorgi que le rapport des termes, alors que ces formules l'invitent à introspecter cette évidence primitive en lui-même.

Les vérités primitives ne sont que trois, — donc pas en nombre indéfini, comme on l'imprime depuis vingt ans. Elles se distinguent des autres vérités immédiates 1° en ce qu'elles redeviennent évidentes en toutes les évidences et se trouvent par suite impliquées en toutes les certitudes ; 2° en ce qu'elles ne sont susceptibles d'aucune preuve, même par réduction à l'absurde, sans pétition

1) *Logica*, p. II, l. 3, c. I, a. 5 et 6. Dans la logomachie à laquelle il s'adonne ici, notons seulement au sujet de la 3me colonne : 1. que ce ne sont pas là des formules, mais l'énumération de trois choses, données non point comme conditions antérieures de toute certitude, mais comme facteurs concomitants de toute évidence ; 2. que le mot *indirectement* ne signifie pas illativement mais *in obliquo*, par opposition à *in recto* ; 3. enfin qu'il est visible que S. s'efforce ici de ne pas comprendre et se livre, faute de mieux, à de la chicoterie.

2) *Ibid.*, a. 6.

de principe ; 3° en ce qu'elles sont toujours unies entre elles et se soutiennent mutuellement.

A propos de *ante omnem disquisitionem* (B, p. 243), S. précise notre divergence sur la question préjudicielle, en disant qu'il remplace *ante* par *post*, mais qu'avec *simul* on eût pu s'entendre. Eh bien ! l'*ante* de Tongiorgi équivaut à *ineunte philosophica disquisitione*, comme il l'écrit (ibid. 424, 2°) : « Philosophi munus est 1° ut inquirat quaenam sint hae primitivae ac fundamentales veritates: ut ostendat eas a philosopho admitti sine demonstratione non solum posse sed plane debere. » Donc Tongiorgi fait commencer la critique par une enquête sur les vérités primitives pour les compter et pour en montrer l'irréductibilité absolue. Donc, il ne commence pas par poser un acte de foi en des formules, mais par rechercher parmi les évidences spontanées le point le plus lumineux et le plus inéluctable pour la pensée. Durant ce prélude à l'enquête philosophique, le penseur n'est pas dans le doute, dans le vide de toute affirmation ; il se meut dans la sphère de l'évidence immédiate : ce qui l'embarrasse et fait qu'il s'y attarde, ce n'est pas l'absence de clarté, mais la détermination parmi ces vérités de celles qui sont vraiment primitives.

Voilà ce que S. n'a pas lu ou n'a pas compris ou ne veut pas comprendre. Le vrai pour lui, ce n'est pas l'être intuitif en soi, mais les rapports d'identité mis en formules !

PROBLÈME DU CRITÈRE.

I. *Question posée.* — S. commence (B, p. 244) par renouveler son reproche que nous calomnions les néo-dogmatistes, en leur imputant la confusion entre certitudes abstraites et certitudes concrètes.

Qu'il ne se fâche pas ! Jamais si noire pensée n'effleura notre esprit. S'il veut bien se souvenir de notre discussion de plus haut (A, p. 543), il reconnaîtra que nous avons voulu dire ici ce que nous allons redire pour le satisfaire : « Pour les néo-dogmatistes, la certitude, en cause ici, c'est uniquement la certitude des choses représentées en images ou en concepts ; pour nous, c'est à titre égal, toute certitude de choses en représentation ou en perception. » Que les néo-dogmatistes distinguent des vérités rationnelles et des vérités empiriques, c'est chose de toute évidence ; mais il n'est pas moins évident que, d'après eux, les jugements perceptifs ont pour objet direct et *intuitif* la réalité individuelle, non pas en soi, mais en une image perceptive (ut quod), en une présentation sujet de la proposition, puisqu'ils soutiennent que l'être individuel extramental

a besoin d'être démontré. S. est-il content ? Cela dit, venons à la question du critère.

S. (B, p. 244), pour la troisième fois, nous reproche de confondre le critériologique avec le psychologique. Nous lui réitérons notre réponse (v. sup. p. 296) et ajoutons ceci : pour celui qui, comme nous, trouve oiseuse la question de fait au sujet d'une certitude motivée et par suite au sujet d'un motif, la question du critère se réduit nécessairement à chercher quel est en fait ce critère. Or ceci ne se peut savoir qu'en procédant par introspection, par méthode psychologique, à qui d'ailleurs les néo-scolastiques empruntent également leurs données positives, soit pour montrer l'objectivité des principes, soit pour démontrer la réalité des concepts. Au lieu de parler ici dans le vague, S. ferait mieux d'étudier la critériologie.

Il rapproche (B, p. 244) deux passages de notre texte pour y trouver 1) une contradiction, 2) une impossibilité.

Impossibilité ! S. ne sait donc pas que la pensée devance la formule, qu'on peut penser sans les signes du langage, que beaucoup de nos pensées n'arrivent jamais, malgré nos efforts, à leur adéquate expression ! Et il ose ici plaisanter sur ce qu'il ignore ! Nous l'avons dit : le jugement n'est pas l'expression verbale, la réflexion peut saisir le fait du jugement, en négligeant le fait de la formule, et le considérer à part en l'un des multiples aspects qu'il présente : à savoir processus psychique débutant par une appréhension qui produit l'évidence, accompagné d'une critique directe, et se consommant en une affirmation de certitude ou adhésion. C'est là, parmi les *antécédents du jugement*, que la réflexion verra que la cause de la certitude est l'être appréhendé.

Contradiction ! Pourquoi, pour avoir dit ce qui précède, ne pourrions-nous plus dire, avec S. Thomas, que le processus d'un acte ne peut s'appeler vrai? Dans ce dernier texte, il s'agit de donner une place au vrai ontologique et logique, tâche dont S. s'est fort mal acquitté. Dans le premier, il ne s'agit plus ni de loger le vrai, ni de contrôler sa présence, mais de retrouver parmi les *antécédents du jugement spontané* celui qui cause la certitude, et qui de fait est ce qu'on appelle évidence appréhensive, objet d'un chapitre spécial en Critique.

Où donc S. a-t-il la tête ? Il ne comprend pas un traître mot à la question posée par l'ancien dogmatisme. Il confond le vrai avec l'évidence, l'énonçable avec l'acte de juger où il se forme, l'adhésion avec son antécédent. Quel psychologue !

Et voyez en note (B, p. 244) sa chicane ridicule sur l'expression *après coup !*

Le fait de la certitude spontanée étant donné, vous cherchez, *après coup*, des *raisons* de son énonçable qui seront les motifs de votre certitude réflexive sur cet énonçable. Nous cherchons la *cause* de l'effet qui est la certitude spontanée et ne prétendons pas la contrôler.

Puis vient une longue digression sur Kant, pur hors-d'œuvre, dont nous n'avons pas à nous occuper.

De quel mot stigmatise-t-on pareille attitude au traité des sophismes ? La lune est bien nébuleuse !

II. *La méthode* (A, p. 560). — Nous légitimons l'intelligence réfléchie par la spontanée, S. veut légitimer la spontanée par le contrôle de l'intelligence réfléchie. Il ne s'agit toujours que du jugement immédiat.

Nous disons, l'intelligence spontanée possède une critique concomitante ou n'en possède pas. Si elle discerne l'être en l'appréhendant, la certitude qui en résulte est de bon aloi, et le contrôle de son énonçable devient inutile. [La mineure sous-entendue est celle-ci : or en fait l'intelligence est douée d'une critique naturelle, donc le contrôle réfléchi de son énonçable n'ajouterait pas une garantie à sa vérité.] Si par contre l'intelligence immédiate n'avait pas le flair du vrai, s'il fallait contrôler toutes les certitudes spontanées, la besogne serait sans fin, car de ce que la réflexion aurait trouvé dans un grand nombre de cas que l'intelligence spontanée a dit juste, on ne pourrait conclure encore, comme font les néo-dogmatistes [1]), qu'on puisse la considérer comme valable en principe et s'abstenir de la contrôler.

Voilà notre dilemme. S. s'y entortille en le défigurant (B, p. 246). Il transforme notre disjonctive en deux interrogations : l'intelligence vaut-elle ou ne vaut-elle pas ? Le doute négatif universel lui reprend. Nous n'avons pas à redire ici qu'il existe une critique naturelle, que pour les vérités immédiates, le contrôle n'ajoute rien à leur certitude spontanée [1]).

Comment, demande-t-il (B, p. 247), savez-vous que tout est au mieux dès que l'intelligence spontanée a le flair du vrai, sinon par la réflexion critériologique ?

— R. Nous savons que le jugement spontané est vrai (verum

1) *Crit. gén.*, pp. 205 et 206. S. prétend qu' « ils ne font pas ce grossier sophisme ». Nous le renvoyons à l'endroit ci-indiqué, et retenons que c'est un sophisme.

1) Sa note (B, p. 246) montre que S. a voulu coûte que coûte nous désobliger. Son grimoire échevelé ne lui donne pas le droit de faire une telle remarque. Quand on n'a plus à objecter que des vétilles pareilles, c'est qu'on sent que la situation est perdue.

exercite), grâce à la récognition ou critique concomitante que l'intelligence exerce sur son jugement. Et si nous savons l'existence de ce « reditus incompletus », c'est grâce à la *réflexion psychologique* sur le *phénomène* du jugement, non grâce à la *réflexion dialectique* ou contrôle sur l'*énonçable* vrai (verum exercite). Notre adversaire confond sans cesse (B, p. 247) réflexion sur le contenu d'un jugement avec réflexion sur le phénomène du jugement spontané. Cependant, nous l'avons dit, c'est toujours la réflexion dialectique, le contrôle du rapport d'identité, que les critériologues préconisent et doivent préconiser.

Que signifie dès lors le reproche qu'il nous adresse en écrivant : « Que faites-vous vous-même que réfléchir dans cette discussion... etc. ? »

— R. En réfléchissant sur le *processus* d'un jugement spontanément certain, nous faisons de la réflexion psychologique, et les jugements qu'elle nous dicte sont eux-mêmes des jugements spontanés imposés par l'évidence aperceptive. Mais en discutant vos vues critériologiques, nous réfléchissons d'une réflexion dialectique et de contrôle sur le *contenu* (rapport d'identité) de vos dires, et nous trouvons clair comme le jour que vous vous enferrez jusqu'à la garde [1]).

Quant à la rétorsion que nous avons faite de leur argument, S. s'évertue (B, p. 248) à la sophistiquer.

— R. C'est du propre ! Il ne voit pas que les deux propositions mises en vedette sont hypothétiques ; il ne sait pas que la proposition hypothétique n'affirme rien qu'un rapport d'antécédent à conséquent. Pour que deux conditionnelles se contredisent, ne faut-il pas que l'une pose entre antécédent et conséquent un lien que l'autre nie ? La contradictoire de la seconde serait donc : « si l'adhésion directe est suspecte, il ne s'ensuit pas que toute adhésion réfléchie l'est aussi »; nous n'avons rien écrit de pareil. La contradictoire de la première serait : « si l'intelligence réfléchie est apte au vrai, il s'ensuit que la spontanée l'est aussi. » C'est ce que disent les néo-dogmatistes [2]) et c'est ce que nous nions. Au pilori !

« Avons-nous suspecté quelque chose », demande-t-il (B, p. 249).

— R. Oui, puisque vous prétendez contrôler les énonçables spontanés, et contrôler n'est-ce pas suspecter, admettre la possibilité d'erreur ? — Quand au processus *ad infinitum* un peu plus bas, il le traite d'argutie ; il nous renvoie à la critériologie, où l'on ne trouve pour toute réfutation qu'un haussement d'épaule.

1) *Critériologie générale*, citée par le contradicteur.
2) *Crit. gén.*, p. 206.

III. *Sur la solution.* — S. conteste (B, p. 249) que l'évidence *critériologique* soit l'évidence réflexive. Où avons-nous trouvé cela? demande-t-il? — R. Mais dans l'auteur qu'il cite, notamment au passage auquel il se réfère sur la page suivante (249). D'ailleurs, tout, en sa critériologie, n'est-il pas réflexif? N'est-ce pas la nécessaire intelligibilité du rapport qui partout est exigée comme signe du vrai? Or la manifestation formelle de cette intelligibilité nécessaire, peut-elle se produire sans la réflexion dialectique sur l'énonçable? C'est donc indûment que les néo-critiques s'expriment parfois comme nous faisons. L'évidence spontanée, ostensive, l'évidence à la première puissance, ils ne s'y fient pas, ils veulent la contrôler et ne s'apaisent que dans l'évidence à la seconde puissance, dans l'évidence qu'il y a évidence, dans l'évidence réflexive.

Dans le long passage qui suit (p. 250), S. nous suspecte de vouloir acculer coûte que coûte les critériologues au subjectivisme. — R. Il est trop tôt encore; mais cela viendra. En attendant nous voulons simplement montrer qu'ils dénaturent la notion de l'évidence, et nous croyons avoir réussi.

Un peu plus loin (p. 251), S. a cru voir une contradiction entre deux de nos textes qu'ils confrontent. — R. Jugez de sa joie! Mais elle sera de courte durée. Voici comment se fait cette inférence *immédiate:* « Si le triangle est trilatéral, il est impossible qu'il ne le soit pas; s'il est impossible qu'il ne le soit pas, il l'est nécessairement. » Existe-t-il pour discerner la nécessité un autre moyen que l'impossibilité du contraire de ce qui est donné? Sa méprise est que S. a confondu la théorie des contraires avec l'*æquipollentia* des propositions modales. Tongiorgi lui donnera là-dessus une utile leçon (Log. I, l. 2, c. 4, a. 2). Donc la contradiction n'existe que dans l'esprit de S. C'est la lune jaune!

Là-dessus (p. 253) S. s'écrie: Etre tel, devoir être tel, ne pas pouvoir être autre, n'est-ce pas la même chose? — R. *Implicite*, concedo; *explicite*, nego. Il y a progrès et gradation; en cela l'évidence réflexive peut ajouter quelque chose à l'évidence ostensive, mais non pas la créer. L'évidence directe est verum (ontologicum) secundum effectum consequentem, manifestativum et declarativum esse.

Après tant d'écarts et d'impertinences, il nous est bien permis de lui retourner le trait blessant par lequel il lui a plu de terminer: « Parmi les choses qui sont, et sont claires comme le jour, il faut compter désormais l'ineptie, la suffisante insuffisance des répliques de S.

2me Article.

Quant à notre second article (A') le temps a manqué pour que Mgr S. en pût faire un examen approfondi. C'est fort heureux pour lui, car les spécimens qui vont suivre, montrent assez de quoi il eût été capable. Nous continuerons à suivre l'ordre de notre texte.

LE PROBLÈME FONDAMENTAL.

Dans cette partie, S. relève en note (B, pp. 253 et 253) deux points de notre article.

a) D'abord, (A', p. 99) nous reproduisons, dit-il, de façon inexacte la déduction analytique du principe : « le contingent exige une cause ». — R. Qu'on aille donc voir à la page 227 de la *Critér. génér.*, 4e édition, et qu'on dise ce qu'il en est.

b) Ensuite, dit-il, l'hallucination radicale contre laquelle nous nous élevons (A', p. 99), les néo-dogmatistes l'ont rejetée en rejetant le malin génie. — R. L'hypothèse du malin génie n'est pas tout à fait celle de l'hallucination. Mais admettons qu'ils rejettent celle-ci, alors pourquoi en font-ils état, quand il s'agit de poser le problème? Qu'on aille voir *Critér. génér.* (pp. 49 et 50) en quels termes ils s'expriment.

Après cela (B, p. 254), S. cite quelques lignes de notre texte (A', p. 88) et s'applique à en altérer le sens. — R. Dans ce passage nous disons : « tout l'*arbitraire* de Kant... etc. », S. (B, p. 254) a compris : « tout le *subjectivisme* de Kant ». Il suppose, sans le dire, que nous confondons subjectivisme avec idéalisme logique. Et là-dessus, il conclut platement à notre ignorance du kantisme. Après une telle sottise, S. est jugé comme interprète breveté des théories kantiennes. C'est sur quoi du reste nous serons mieux édifiés à l'instant.

OBJECTIVITE DE L'ORDRE IDEAL.

1° A propos des principes de dépendance, (A', p. 95) nous rappelions que les néo-dogmatistes font grief aux anciennes formules d'être *purement verbales*, d'être des *tautologies*, etc. Dans la réponse, nous ajoutions que pour Kant, ces formules ne sont pas des tautologies.

Qu'on lise d'abord (B, p. 254) les jolies choses que S. nous débite. Ensuite, qu'on ouvre Kant (Log. 1re part. § 36 et 37). « Les propositions *analytiques* sont celles dont la certitude repose sur

l'identité des notions ». — « L'identité des notions dans les jugements analytiques peut être explicite ou implicite. Dans le premier cas, les propositions sont tautologiques. » Kant méprise les tautologiques, mais il respecte les identiques implicites [1]). Donc *identischer Satz* signifie proposition analytique, et toute proposition analytique, pour Kant, n'est pas une tautologie. La formule « pas d'effet sans cause » n'est pas une tautologie, d'après Kant, parce que l'identité des notions n'y est pas explicite ; d'après nous, parce que cette formule n'est pas une définition, un jugement d'identité, mais un jugement de dépendance. L'auteur de pareille méprise est bienvenu à dénoncer notre ignorance du kantisme.

Il poursuit (p. 255) en confondant *énoncé verbal* avec *tautologie*, que nous avons cependant rapportés comme deux griefs *distincts* contre la formule : « pas d'effet sans cause ». Aussi pouvions-nous dire que le premier grief (énoncé verbal) est un éloge pour la formule, tout en disant que le second (tautologie) n'est pas pertinent. Rapprochez maintenant ce que S. nous débite (B, pp. 255, 256) avec une emphase risible [2]). Où donc S. a-t-il l'esprit, quand il commet des bourdes de cette dimension et qu'il y persévère pendant les pages qui suivent? (B, pp. 255 et 256). La lune !

Dans une note (B, p. 254), ce génie d'ordre critique longuement une remarque qui termine notre débat sur l'objectivité de l'idéal (A', pp. 101 et 102). Comme pour lui analytique = tautologique et que tautologique = valeur nulle, il estime que les synthèses *a priori* constituent dans l'esprit de Kant un cadeau princier. C'est inouï ! Pourquoi donc la *Critériologie* nouvelle prend-elle à tâche de prouver que les prétendues synthèses *a priori* sont bel et bien des jugements analytiques, si pour Kant analytique = tautologie = nullité ? Non : Kant admettant des jugements analytiques implicites (v. supra), qui ne sont pas des tautologies, et pour lui les formules « pas d'effet sans cause, pas de moyen sans but etc. » étant de cette sorte, il resterait à prouver contre son conceptualisme que les matériaux des jugements analytiques sont d'objectivité réelle. C'est ce que nous disions.

Par conséquent, si, en accordant que les principes sont déduits

1) Kant écrit : Die analytischen sind zwar höchst wichtig und nöthig, aber nur, um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerbe, erforderlich ist. *Krit. d. R. Vern.* Einleintung IV.

2) Le texte complété de saint Thomas, signifie : le concept respectif *causatum* s'ajoute à la raison d'une chose par manière de consécution, c'est-à-dire par déduction de ses propriétés absolues telles que finitude, mutabilité, imperfection, composition. C'est ce que nous disions nous-même (A', p. 97).

des concepts, en renonçant au synthétique *a priori*, qui lui a valu sa plus grande renommée, Kant pourrait être gêné dans son amour-propre, il ne devrait pas être en peine pour son formalisme. Il n'y aurait plus d'idéalisme kantien, la variété en serait disparue; mais il y aurait toujours l'idéalisme conceptualiste, qui en est la souche naturelle. Que si les principes analytiques, les seuls désormais qu'il y ait, n'ont d'autre garantie de concerner le réel que leur évidence intrinsèque reconnue, nul doute que l'Idéalisme conserve tous ses avantages, jusqu'à ce qu'on ait montré que les concepts d'où procèdent les principes sont l'expression même de l'être réel.

2° S. nous pose (B, pp. 256 et 257) la question suivante : Pourquoi faudrait-il que la réalité des concepts soit établie avant celle des principes.

A cette question, l'ancien dogmatisme répond : il n'y a pas lieu d'*établir* la réalité ni des principes ni des concepts, leur caractère réel est d'évidence spontanée ; il s'agit seulement de l'*expliquer*, et dans cette explication, c'est la réalité des concepts qui est la cause explicative de celle des principes et non vice versa. Ceci est la réplique à la note de S. (B, p. 257). Mais le néo-dogmatisme n'a pas le droit d'utiliser la certitude spontanée; pour lui, il s'agit bel et bien d'*établir*, de prouver, de contrôler cette double réalité. Faute de quoi, leur applicabilité au réel est préjugée. Or comment établir la réalité des concepts à l'aide de principes peut-être irréels, ou comment établir la réalité des principes avec des concepts dont la réalité n'est pas reconnue ? Si l'on essaye, la pétition de principe est flagrante.

S. ergote cependant. *a)* On n'applique, dit-il, qu'un principe déjà établi. — R. Etabli déjà pour l'ordre de choses auquel on l'applique, *concedo ;* dans un autre ordre, *nego*. Avec l'évidence intrinsèque des principes, il n'y a encore de contrôlé, d'établi, que leur objectivité idéale ; leur objectivité réelle reste toujours à contrôler, à établir. Avant d'appliquer un code à une nation, il faut s'assurer s'il est bien destiné à cette nation. De même ici : à côté des lois logiques, des lois d'association, des lois morales, etc., il y a le code des principes idéaux. Puis-je appliquer les lois d'associations au syllogisme ? Le sensisme l'a tenté. Puis-je appliquer les lois logiques à la production des phénomènes ? Le panlogisme l'a essayé. Ainsi la question: puis-je appliquer au réel les vérités idéales ? s'impose au critériologue.

b) L'opinion qu'il nous prête sous la littera b) et qu'il essaye de dégager du contexte (A', p. 89), nous est absolument étrangère.

La vérité des principes est aussi intrinsèquement évidente que celle des lois du syllogisme, seulement un néo-dogmatiste est tenu de par son système de se demander si les principes sont plus que des lois dialectiques, s'ils règnent seulement sur les idées ou bien aussi sur les choses.

Il poursuit (p. 257) et prononce cette sentence qui est la devise même de l'Idéalisme : « *La vérité des principes, c'est de la vérité tout court...* C'est de la réalité hypothétique. — R. La vérité des principes est de la vérité tout court : de la vérité de pensée, *concedo ;* de la vérité de choses possibles, *subdistinguo :* pour le dogmatisme ancien, *concedo*, pour le néo-dogmatisme, *nego*, car celui-ci doit encore contrôler, selon son système, la portée extrinsèque de ces principes. S'il ne le fait, il commet un sophisme, ou bien se rabat sur le sens commun, ce qui certes serait plus sage.

La vérité des principes, continue-t-il, c'est leur applicabilité aux existences, quand il y en aura. — R. Si vous vous contentez de la certitude directe, *concedo ;* si vous persistez à tout contrôler, *nego.* C'est (A', p. 89) préjuger que d'appliquer le principe de causalité au réel. Les principes peuvent n'être vrais que d'une vérité de *normalité* comme les exigences syllogistiques ; pour leur assurer une vérité transcendantale, le critériologue doit s'assurer par contrôle qu'ils sont bien dûment des exigences de la réalité. Donc le néo-dogmatisme est impuissant à dépasser les frontières de l'idéalisme kantien.

Vaincu, désesperé, S. brandit alors (B, p. 238) un argument dont il a été question plus haut dans notre article (A', p. 90). Mais il a soin de ne produire que la première partie de notre réfutation, nous prions le lecteur de vouloir s'y reporter et de lire jusqu'au bout.

Après quoi, il s'imagine nous avoir acculé au kantisme. Il nous accuse (B, 258) d'avoir dit pis que Kant. — R. Quelle ineptie ! *a)* Kant admet des propositions analytiques d'identité implicite, qu'il distingue des tautologies. *b)* Nous prétendons que la tautologie est un sophisme de définition et que les anciennes formules des principes n'étant pas des définitions, c'est une bévue d'employer ce mot pour les débiner. *c)* Nous accordons que ces formules sont purement verbales au sens expliqué dans le texte (A', p. 95). Mais c'est là une preuve de l'irréductibilité du vrai qu'elles expriment.

Peut-on trouver critique plus grotesque ! A quel quartier en est la lune ?

LA REALITE DES CONCEPTS.

Après une esquisse de la voie néo-dogmatiste, S. en arrive à la réalité des concepts (B, p. 259).

Dans la note qui court de la page 259 à 260, S., qui aime à donner des leçons d'ordre, s'en prend à un passage qu'on trouve beaucoup loin (A', p. 107). Il n'admet pas que ce soit une erreur de transformer en éléments dialectiques les éléments processifs de la perception. Il confond ainsi l'immédiateté dialectique avec l'immédiateté psychique que nous avons pris soin de distinguer tout au début (A, p. 339) ; il prétend que l'immédiation logique est impossible sans l'immédiation psychique du processus. Dans ce cas, comme il n'est ni perception, ni intention, ni jugement, qui n'implique dans son jeu psychique au moins deux phases, réception appréhensive et adhésion (A, p. 542), il en résulterait que pas un de nos jugements spontanés n'est de vérité immédiate, que les prétendus tels sont tous des inférences rendues inconscientes par l'habitude. Le raisonnement serait la première et la seule opération dialectique. Qu'en pensent les logiciens ?

S. se rue ensuite (B, p. 260) sur l'argument que nous avons suggéré (A', p. 105) aux néo-dogmatistes comme fiche de consolation après la démolition du leur.

Il ne s'aperçoit pas que ce raisonnement n'est qu'un simulacre, que nous réduisons ensuite pièce par pièce à sa seule conclusion, montrant ainsi que la perception est intuitive et implique une saisie directe du réel par l'intelligence. Qu'il sache donc que nous sommes bel et bien pour le perceptionnisme. — Il coupe dans le pont ! Il s'efforce de montrer trois choses (B, p. 260) :

1° La majeure employée dans l'argument néo-dogmatiste (Cfr. *Critér. gén.*, p. 325) équivaut à la nôtre (A', p. 106). — R. A cet endroit de la Critériologie, le lecteur ne trouvera pas trace de *présentation* et *représentation*.

2° Notre argument fictif commet une pétition de principe en concluant de l'existence de la sensation-copie à l'existence de l'objet-modèle ; car, dit-il, la question est de savoir si la sensation que je découvre en moi est une copie. — R. Mais la sensation visuelle, par exemple, n'est-elle pas vécue comme forme cognitive, comme *species ?* Conçoit-on une connaissance qui ne soit pas représentation? Si donc la sensation est bien dûment une représentation et une copie, c'est qu'il y a un original. Où gît donc le prétendu sophisme ?

3° Il poursuit en disant que l'argument néo-dogmatiste évite ce sophisme comme suit : je subis un phénomène de présentation

(voilà le modèle); or cette *présentation* est l'effet d'un autre que moi, donc elle est aussi *représentation* (voilà la copie). — R. Comprenez-vous, lecteur? Du fait qu'un modèle est donné (présentation), vous pouvez conclure à l'existence de sa copie; mais si c'est l'existence d'une copie qui est donnée (représentation), vous ne pouvez induire l'existence de son modèle sans pétition de principe!

Ajoutons encore contre la première note (B, p. 260) que dans l'instant de la perception, objet perçu et sujet percevant, « species impressa et species expressa », ne sont qu'un fait unique; l'action de l'objet et la passion du sujet sont une seule et même actuation. Or, dans l'identique, il n'y a de possible que l'intuitif; le discursif n'y trouverait pas à se déployer.

Ravi dans la lune! S. achevait de lire notre description du processus perceptif se terminant par une *analogie* ou comparaison avec l'appareil optique. La phrase désormais fameuse: « le regard s'élance vers quelque *astre lointain* » expirait à peine, qu'un sourire s'esquisse sur sa face songeuse: « *Un astre lointain!...*, fait-il, çà me connaît cela! » Vlan! un homme dans lune!

A-t-il à faire avec cette folâtre? L'animal qu'on y voit, n'est pourtant pas son chien. Qu'il en soit ce qu'il en est.

Retour de sa ballade, S. nous trouve en train de vouloir, nous aussi, quitter la terre, dépasser les contingences, et remonter les rayons intelligibles jusqu'au Verbe éternel. S. n'y tient plus (B, 261): « Absurdités! Incohérence! Commencer par réduire les principes à des tautologies, faisant pire que le kantisme; plus loin, les changer en décalques positivistes des contingences (A', pp. 90 et 91); et maintenant les prendre pour des rayons divins! Absurdité à la triple puissance!

Excusez, lecteur, quand on revient de la planète... Ces vitupérations n'empêcheront pas *notre âme en cette occasion de développer le vrai, caché sous l'apparence* intelligible plus encore que sous la sensible.

LA NECESSITE DES PRINCIPES.

S. prétend que le problème de la nécessité n'appartient pas à la critériologie. — R. Ce problème figure en vedette dans l'ouvrage que nous citons. On lui donne une solution en opposition au kantisme et au positivisme, mais insuffisante en soi [1]).

Quant à notre preuve de l'existence de Dieu fondée sur la néces-

1) *Crit. gén.*, pp. 54, 215, 257.

sité des principes, S. nous concède en note (B, p. 262) que la vérité n'est dans les choses qu'en copie contingente, dans notre esprit qu'en reflet éphémère. Mais alors, pourquoi refuse-t-il de conclure ? Cette copie de l'absolu serait-elle sans original ? Si l'intelligible ne subsiste nulle part, que valent les principes ?

Puis S. confond (B, p. 261) la question des universaux avec celle de l'universalité des principes. Or l'indéfinité des concepts est une universalité purement négative, tandis que l'universalité des principes est positive et résulte de leur nécessité même. Jamais saint Thomas n'a pu dire que c'est l'intelligence qui rend universels les principes.

Faute de distinguer l'ordre d'existence et l'ordre de connaissance, il taxe (B, p. 262) notre argument de cercle vicieux. Or, si dans l'ordre d'existence le modèle précède la copie, dans l'ordre de connaissance, c'est l'inverse. La vérité absolue est posée en Dieu avant de se poser en nous, mais ce rayon d'absolu nous est manifesté avant le foyer d'où il procède. La nécessité des principes dépend de Dieu pour être connue, nego ; pour ne pas rester en l'air, concedo. L'existence de Dieu dépend de la nécessité des principes pour être prouvée, concedo ; d'une autre façon, nego. Donc S. ne sait plus ce qu'il dit. La lune !...

Cette preuve de l'existence de Dieu par le principe d'exemplarité se trouve, selon nous, dans saint Thomas. Comme notre contradicteur prétend qu'à l'endroit du *De Veritate*, d'où sont tirés ces fragments, le saint Docteur présuppose l'existence de Dieu, nous allons montrer que cet argument n'est qu'une application du second principe de la *tertia via*.

« Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde vel non habet » [1]. Or, la nécessité des principes n'a pas sa raison dans les principes eux-mêmes, attendu que, n'étant que des êtres d'intention, des species, ils sont les entités les plus voisines du néant. Donc la nécessité des principes a sa raison d'être dans une nécessité supérieure et transcendante. La copie a sa raison d'être dans l'original ; la vérité en reflet dans nos intelligences a sa raison d'être dans la vérité en essence, qui est le Verbe.

* * *

Finie la bataille au milieu des ruines. Le sol est jonché de débris : batteries démontées, sophismes encloués, arguties rompues, pétards

1) 1a, q. II, a. 3.

éclatés, traits perdus dans le vide, clairons réduits au silence, gisent dans un pêle-mêle affreux, sous le regard benêt de la lune au coin d'un nuage. Qui est vainqueur ? qui est vaincu ?

Etrange mentalité ! La pratique forcenée du doute négatif ne semble pas avoir profité à S. Son cas ferait croire qu'il n'est pas impossible d'en arriver à perdre contact avec l'évidence et le sens commun. Quoi qu'il en soit, S. a manqué aujourd'hui de critère et d'aptitude au vrai. Il connaît sans doute beaucoup de choses, mais il oublie qu'il en est aussi beaucoup qu'il ignore. Il a prétendu nous en remontrer, le voilà confondu. Une autre fois qu'il prépare mieux sa leçon. Surtout... surtout ! gare à la lune !

L. Du Roussaux.

COMPTES RENDUS.

Henri Berr, *La synthèse en histoire. Essai critique et théorique.* Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». — Paris, Alcan.

Le livre que le savant directeur de la Revue de synthèse historique vient de publier mérite certes de retenir l'attention des philosophes, des sociologues et des historiens. Il s'adresse en effet principalement à cette triple catégorie de travailleurs intellectuels.

Après avoir dans un autre ouvrage essayé de déterminer la place et le rôle de l'histoire dans l'ensemble des connaissances humaines. M. Berr veut maintenant « coordonner les acquisitions positives qui sont dues à des théoriciens divers, condenser la doctrine diffuse dans la Revue de synthèse historique, donner à l'histoire, si c'était possible, le statut dont elle a besoin ». Il remet à un autre livre l'exposé du mouvement théorique allemand des quinze ou vingt dernières années, et nous ne doutons pas que ce livre nouveau présente un grand intérêt. L'ouvrage actuel est conçu à la manière d'un traité et la place y est faite très large à la bibliographie.

L'histoire-science, la synthèse scientifique en histoire, est possible et dès à présent on y peut et doit travailler : telle est la conclusion de l'ouvrage de M. Berr. Il entend par là que l'on peut et que l'on

doit expliquer la vie du passé et non seulement la découvrir et la reproduire. Ainsi la synthèse scientifique se distingue de la synthèse érudite qui, elle, tend seulement à organiser le travail analytique et à colliger les résultats. Quoique les érudits soient volontiers disposés à considérer l'érudition comme une fin en soi, et cela pour des motifs que l'auteur indique avec perspicacité, l'érudition n'est pas la science, car elle ne contient pas d'explication. Cependant ce serait une erreur de confondre la synthèse scientifique en histoire avec la philosophie de l'histoire ; cette dernière procède, non de l'analyse des faits, mais de vues logiques, philosophiques, aprioristes. La synthèse historique peut tirer parti des essais d'explication que lui présentent les philosophies de l'histoire, elle ne doit pas s'identifier avec elles.

On s'est malheureusement égaré en formulant des lois historiques qui sont, ou bien des applications de principes *a priori*, ou bien des généralisations hâtives (loi des trois états d'Auguste Comte, par exemple). D'autres lois historiques ont été formulées à plus juste titre, mais elles ne prétendent qu'à un rôle limité (loi de la division du travail). Cependant l'histoire peut comporter des lois et peut être une science, car s'il y a du « singulier » en elle, il y a aussi du « constant ». Ce caractère scientifique, ce discernement des lois, on n'y atteindra qu'en s'attachant à l'étude de la causalité dans le domaine de l'histoire et la causalité interne ou psychologique va apparaître ici dans un grand relief. M. Berr entreprend donc d'approfondir cette notion de la causalité en histoire et c'est ce qu'il appelle « déterminer les articulations de la synthèse en histoire ». Il en distingue trois aspects : la contingence (les faits), la nécessité (les institutions), la logique (les idées).

La *contingence* d'abord. Le hasard que M. Berr définit avec Cournot « ce qui résulte de la rencontre, de l'intersection de séries de phénomènes indépendantes », le hasard joue un rôle important en histoire ; il peut être un événement gros de conséquences. Les individualités, dans la formation desquelles le hasard intervient puissamment, ont, elles aussi, une grande importance en histoire, mais encore faut-il faire le triage des hasards et des individualités qui ont eu une influence : à côté des individualités singulières, il y a les individualités collectives (races, peuples, groupements divers, foules). Dans les unes comme dans les autres existent des caractères essentiels qui donnent lieu à une certaine constance dans la manière d'être et d'agir. Nous ne pouvons nous arrêter à toutes les observations justes et fécondes que l'auteur a semées au cours de son exposé : ainsi en ce qui concerne l'imitation, le milieu géographique,

les phénomènes de foules. Tout cela c'est le domaine du contingent sans doute, mais on aperçoit en y réfléchissant que de l'étude du contingent en histoire peut déjà résulter un certain ordre.

Passant à la catégorie « *nécessité* » (l'auteur eût peut-être pu trouver un terme plus adéquat à son idée), M. Berr consacre de longs et fort intéressants développements à l'étude de la méthode sociologique, principalement de celle qui est en usage dans l'école de Durkheim. Après avoir très bien montré pourquoi la sociologie est souvent tombée dans la fantaisie, il loue le principe de la méthode Durkeimienne, mais il proteste heureusement contre les exagérations de cette école ; il a soin, lui, de faire la démarcation entre ce qu'il y a de proprement social et ce qu'il y a de non-social dans la religion, la science, l'art, les langues. Il fait très bien voir l'illusion dont ces sociologues sont le jouet, qui ne voient plus que l'aspect social, et l'impuissance où se trouve Durkheim quand il s'agit d'expliquer l'évolution sociale, parce qu'il refuse de recourir aux contingences.

Nous regrettons seulement que l'auteur ait rangé « la religion, la science, l'art dans la catégorie de « l'institutionnel », alors qu'il déclare que « l'institutionnel n'exprime souvent que des besoins secondaires, des besoins éphémères ou factices » (p. 133). A notre avis, c'est arbitraire et c'est faux. De même nous aurions des réserves à formuler quant à une note sur la coexistence de la croyance au miracle avec les connaissances scientifiques (p. 48), car l'état d'esprit que l'auteur semble présenter comme singulier et anormal est pour nous parfaitement normal et conforme à toutes les règles de la logique. Plus loin nous devrions aussi formuler des réserves quant à la notion que l'auteur donne de la philosophie (p. 229).

Un troisième aspect de la causalité en histoire trouve sa place sous la rubrique *la logique*. M. Berr constate la réaction mécaniste qui s'est produite contre l'excès d'idéalisme et de finalisme dont souffrait la philosophie de l'histoire à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle ; mais il estime qu'on est allé trop loin en réagissant et qu'il y a une position moyenne à prendre entre les deux extrêmes. Le finalisme qui, depuis quelques années, rentre en maître dans les sciences naturelles, dans la biologie notamment, est à plus forte raison justifié dans le domaine humain, donc dans l'histoire. Dans l'histoire, l'étude de la logique (tendance à être, évolution) se présente sous des conditions particulièrement aisées. La théorie de la lutte pour la vie, non plus que la théorie du contrat social explicite n'expliquent l'existence de la société et l'évolution sociale dans son intégralité. Ces théories avaient le tort d'être ou complètement

aprioristes ou trop exclusives. Aujourd'hui on est arrivé à voir plus juste parce qu'on envisage les choses d'une façon plus objective et plus complète en même temps que plus détaillée. Ici encore l'auteur rend hommage à la méthode usitée dans l'école de Durkheim, mais il s'arrête longuement à montrer comment cette école a exagéré le rôle de la société dans les phénomènes mentaux, moraux et économiques, comment elle a méconnu le rôle des individus, des inventeurs si bien mis en relief par Tarde. Ces pages sont à signaler parmi les plus intéressantes de l'ouvrage : elles restituent au facteur logique, — que Durkheim voudrait évincer (et cependant à combien de concessions n'a-t-il pas dû se résoudre déjà au cours de multiples débats ?) — la place qui lui revient. D'autre part, M. Berr fait remarquer que Tarde, de même que Cournot, n'ont pas remonté aux sources internes de la logique ; pour ce faire il faut étudier davantage l'histoire des idées, leur formation dans les individus et leurs relations avec le milieu social.

Dans sa conclusion, M. Berr critique la conception anecdotique de l'histoire ainsi que la conception esthétique de l'histoire. Il reconnaît que l'histoire anecdotique est légitime et répond à un besoin de l'esprit vivace surtout chez certains lecteurs, il consent à faire une place aux facultés intuitives dans le travail de reconstitution historique, une place un peu trop étroite selon nous, mais il prétend, et avec raison, croyons-nous, qu'il y a lieu de se préoccuper de la constitution d'une histoire proprement scientifique, caractérisée par la mise en valeur des causes et de l'interaction des causes diverses. En passant M. Berr répudie aussi les tendances antiintellectualistes ou pragmatistes qui ont eu leur retentissement dans le domaine historique. Il montre de quelle utilité l'histoire-science peut être pour la vie active.

Telle est, fort imparfaitement résumé, ce livre très nourri d'idées et de faits, fécond en aperçus intéressants. Il fait désirer la publication prochaine de l'ouvrage où l'auteur traitera du mouvement théorique allemand en ces dernières années.

GEORGES LEGRAND.

G. SAÏTTA, *La Scolastica nel Secolo XVI e la politica dei Gesuite.* — Torino, Bocca, 1911.

Ce petit livre s'occupe principalement du rôle *politique* de l'école de renaissance scolastique, dont Suarez et Bellarmin sont les personnalités les plus renommées. A entendre l'A., ces célèbres publicistes sont imprégnés, dans une certaine mesure, de la tendance

générale de ce siècle à l'émancipation démocratique dans la science comme dans la politique, mais ce n'est là chez eux qu'un moyen dans un but très déterminé. Il s'agit de subordonner les princes laïques à l'autorité spirituelle, dont la source directe et la nature sont supérieures. De la sorte, les germes démocratiques des théories suaréziennes sont étouffés par l'absolutisme pratique des rois et l'absolutisme supérieur de la théocratie pontificale. Et c'est là en définitive, dans cette subordination des princes au Pouvoir papal, que l'A. voit l'œuvre et le caractère propre de la politique des Jésuites ; leur pseudo-démocratie n'est qu'embryonnaire et apparente. Ils sont les grands soutiens de l'Autorité pontificale qui, sous la forme du pouvoir indirect, s'étend au domaine temporel.

C'est par des vues générales, des rapprochements habiles, puis des monographies de certains publicistes que procède l'A. et, je ne sais pourquoi, il met en cause comme à plaisir les néo-thomistes de Louvain qui, cependant, n'ont point dans leur enseignement abordé *ex professo* la *politique*.

Il ne peut être question d'examiner ici en détail cette thèse, mais il importe de faire quelques remarques capitales. L'A. exagère de deux côtés à la fois : d'une part, dans l'interprétation des éléments démocratiques chez Suarez ; de l'autre, dans celle de ses visées politiques. Et cette double exagération est cause de l'illogisme qu'il reproche au célèbre publiciste.

Il est inexact de lire dans la pensée de S. une origine *humaine* du pouvoir. Chez lui, comme chez tous ses amis ou disciples, le *omnis potestas a Deo* est nettement affirmé. Le peuple n'est pas la source, il n'est que le dépositaire du pouvoir, qu'il doit transmettre, comme il doit vivre en société. Qu'importe que cela *tienne* à la nature humaine, puisque la base en est dans la loi divine éternelle. Et c'est méconnaître absolument la pensée du docteur catholique, que de la rapprocher de Grotius, comme si elle menait logiquement à omettre la puissance divine. C'est Grotius qui a commis une erreur fondamentale et ce n'est pas Suarez qui manquait de logique.

Quand on parle de démocratie suarézienne, il est d'ailleurs bien clair qu'il faut se garder de lui attribuer les théories de Rousseau. Nous ne voulons pas nier qu'il n'ait prêté à des déductions exagérées, qu'il n'ait poussé trop loin le droit populaire, cela est, au contraire, admis non sans raison par bien des auteurs sérieux de nos jours, mais encore ne faut-il pas lui faire dire plus qu'il n'a dit. Entre le contrat social et le droit populaire de Rousseau et celui de Suarez, il y a des différences profondes, essentielles, et notamment celle de la révocabilité permanente du pouvoir qu'attribue au

peuple souverain le philosophe de Genève, ce qui est la thèse du droit de révolution continu. L'A., d'ailleurs, ne fait pas cette confusion, et si nous soulignons ici cette remarque c'est que, tout en accusant les docteurs Jésuites d'absolutisme, il les rattache cependant au mouvement de la *réforme*, c'est-à-dire de la pensée dite émancipatrice. Il y a eu quelque exagération dans la théorie politique populaire de S., nous ne le contestons pas, mais elle ne se présente point comme une réaction contre la tradition, dans le sens des humanistes novateurs ou des adversaires de l'autorité religieuse. Bien au contraire, et l'A. devrait sentir ce qu'il y a de contradictoire à ce rapprochement.

Il semble y avoir, cependant, un point commun entre eux, celui de soustraire la vie religieuse au despotisme absolutiste des princes temporels. Cet intérêt externe existe, en effet, pour tous deux : les huguenots seront démagogues contre les Valois après la Saint-Barthélemy, comme les prédicateurs de la Ligue le furent contre Henri III, mais si cela explique des tendances, si cela peut expliquer les excès des deux partis, cela ne peut faire confondre les principes. Surtout, toute réserve faite des exagérations mêmes, cela ne peut géminer les théories suaréziennes avec celles des adversaires du pouvoir religieux, et encore moins quand il y a en présence des *protestants* du genre de Jacques Stuart !

Que S. ait été, ainsi que d'autres, entraîné par son désir de combattre la théorie de l'absolutisme laïc, c'est ce qui nous paraît très vrai, mais ce n'est pas *pour* innover. Et ici apparaît le reproche de l'A. en sens contraire : il a, dit-il, consacré la théocratie.

Nous n'entrons pas dans cette nouvelle controverse, mais en somme, si dévoués que fussent ces docteurs à l'Eglise, il faut bien reconnaître que la théorie du pouvoir indirect était moins étendue que celle du pouvoir direct, qui avait bien des défenseurs. Comme il a défendu l'Eglise, S. a cru, nous n'en pouvons douter d'ailleurs, le faire utilement et efficacement, en pleine sincérité, mais il n'a pas adopté le système le plus favorable à l'étendue du droit pontifical.

S. et ses contemporains sont bien des théoriciens du droit populaire, qu'on veut retrouver chez saint Thomas, mais qui n'y est ni de la même façon, ni dans la même clarté, car il n'est guère explicite. S. n'est donc pas à tort considéré comme un des auteurs qui ont systématisé la théorie *populaire* de l'origine du pouvoir, mais il faut mettre à cette appréciation sa part de critique et aussi son coefficient d'intensité legitime.

Quant aux plus avancées exagérations de certains auteurs comme Mariana, on ne peut oublier les mesures prises par le général Acquaviva, dont l'A. lui-même reconnaît l'importance législative.

Ces quelques remarques suffisent à montrer la prudence et la défiance avec laquelle il faut accueillir les jugements de l'auteur, qui s'évertue à déprécier les docteurs catholiques au profit de leurs contemporains dissidents et rationalistes. Au surplus, nous ne voulons pas dire que leurs thèses soient certaines, nous disons seulement qu'ils ont rendu un service loyal, sincère et convaincu à la science en même temps qu'à l'autorité légitime, en étudiant avec une pénétration vigoureuse des problèmes délicats et dangereux. Ils ont émis des idées contestables, mais s'ils méritent des reproches, ce ne sont pas ceux que leur adresse Saïtta, au contraire !

Il y a aussi dans ce petit volume des considérations sur les théories philosophiques et sur d'autres actes du mouvement des idées. Nous n'avons pas le projet d'en faire plus ample critique.

Dr Delescaut.

Jose Ingegnieros, *Psicologia genetica* (Historia natural de las funciones psiquicas). Un vol. de 354 pages. — Buenos-Aires, 1911.

Professeur à l'Université de Buenos-Aires et directeur des Archivos de Psiquiatria y Criminologia, M. Ingegnieros est de ceux qui croient à la possibilité et à la nécessité d'une philosophie scientifique. Tandis que les sciences particulières représentent un travail d'unification partielle de la réalité en forme de lois, la philosophie travaille à des constructions hypothétiques réunissant dans une synthèse universelle les matériaux épars des sciences. Seulement, alors que l'ancienne métaphysique tendait vers le dualisme dans la solution des grands problèmes du monde, toutes les nouvelles recherches semblent aboutir selon lui à un monisme évolutioniste de plus en plus rigoureux, et il se propose de le démontrer dans le domaine des phénomènes psychiques.

Même chez les êtres doués de conscience, écrit-il, la vie ne nous apparaît que comme un échange énergétique entre le milieu extérieur, excitant la matière, et l'organisme réagissant à son tour par le mouvement sur le milieu qui l'environne. Or, la sensibilité et la volonté, phénomènes fondamentaux de notre vie mentale, correspondent exactement à ces deux moments de notre vie physiologique, dont elles ne diffèrent que par la *conscience* qui les accompagne (page 98 et suiv.). Du premier chef, la continuité des deux vies est incontestable ; et la concomitance accidentelle d'une conscience ne

pourrait jamais, comme tant de psychologues le craignent, les séparer par un fossé infranchissable. Car la conscience n'est point quelque chose d'absolu et de substantif qui, par son caractère irréductible aux phénomènes physiologiques, réclamerait une origine autonome. Loin de là (page 297), un phénomène organique, qui par là même constitue déjà une fonction psychique d'action ou réaction, devient conscient par une simple *mise en rapport* avec l'expérience passée de l'individu ou de l'espèce. La totalité de cette expérience constitue la *personnalité consciente*, le « moi » ou expression consciente de l'organisme biologique, par opposition au « non-moi » représenté par le milieu environnant : l'unité et la continuité de la conscience totale s'expliquent par celles de l'organisme dont elle est la simple traduction mentale. De là une corrélation parfaite entre le développement biologique et le développement mental qui ne joue dans le premier qu'un rôle d'instrument sélectif.

Ce rôle et ce caractère de l'activité consciente apparaissent dans le triple domaine de la psychologie génétique dont l'auteur résume les conclusions à la page 230. La *phylogénie* psychique, tout d'abord, constitutive des fonctions mentales spécifiques, par « hérédité » biologique est représentée par le « tempérament » et se traduit par les « tendances instinctives » ; — la *sociogénie* psychique, fruit de l'« éducation » sociale du milieu environnant, relève à son tour de l'« expérience » et se manifeste par les « habitudes » ; — enfin, l'*ontogénie* psychique est comme le résultat de l'interférence des deux processus antérieurs, donnant lieu à la « personnalité » individuelle par le « caractère » et la « conduite ». L'activité mentale n'est par conséquent qu'un cas particulier de l'énergétique biologique, dans l'évolution de laquelle elle joue un rôle simplement adaptatif.

L'ouvrage de M. Ingegnieros est un recueil systématique du matérialisme psycho-physique, mais son interprétation de la vie mentale n'a pas la rigueur scientifique qu'il prétend lui attribuer.

Il est faux de dire qne la sensibilité n'est qu'une excitation physiologique devenue consciente et la volonté un simple mouvement réactif concient. D'abord, ce dont nous sommes conscients dans la perception sensible n'est pas précisément l'excitation physico-chimique produite dans notre organisme par un objet, mais bien cet objet lui-même : nous ne voyons pas l'image rétinienne ou cérébrale mais l'étendue colorée qui la provoque. Ensuite et surtout, quel que soit l'objet de la conscience, il est manifeste que sa prétendue identification avec la conscience elle-même implique un véritable non-sens. La conscience est essentiellement une *activité* perceptivo-associative de ses *objets* ou états de conscience, elle s'y

oppose : Tandis qu'elle est le contenu d'un seul acte mental constitué par une pluralité d'objets, un seul objet peut devenir le terme de divers actes mentaux chez divers individus. Dès lors prétendre faire dériver l'un de l'autre ces deux pôles antagonistes, subjectif et objectif, de la réalité, est une entreprise foncièrement inintelligible. L'appel aux fonctions biologiques du système nerveux ne fait qu'aggraver cette difficulté, étant donné que, s'il y a quelque objet dont nous soyons forcément inconscients, c'est précisement notre système nerveux ! Et qu'on n'essaye pas de la résoudre avec M. Ingegnieros, en réservant le caractère conscient aux expériences physiologiques qui seraient mises en rapport avec le passé de la vie individuelle. Car si la conscience est un rapport, il est établi entre des termes psychiques par un sujet qui les éprouve ensemble, non pas entre deux états physiologiques dont la solidarité vitale ne saurait jamais effacer le caractère essentiellement inconscient : la mémoire psychique et la mémoire physiologique sont des choses fort différentes. Cette interprétation fautive de la sensibilité dénature pareillement chez notre auteur le rôle psychique de la volonté. Celle-ci ne consiste nullement dans un mouvement musculaire de réaction, fût-il conscient, mais dans la perception attentive et intentionnelle de l'avenir dont notre motilité musculaire, par une liaison d'adaptation téléologique, suit fidèlement les voies conductrices.

Du reste, tout en remarquant ainsi l'irréductible hétérogénéité des deux vies, physiologique et psychologique, nous n'avons aucune peine à reconnaître avec M. Ingegnieros, le rôle foncièrement biologique de notre activité mentale, ce qui comporte aussi, au point de vue métaphysique, l'identité de son principe ontologique avec celui de la vie organique. Seulement, on aurait tort d'en conclure à l'exclusivisme dont s'inspire la conception moniste de l'auteur. Car, s'il est certain que la vie mentale plonge ses racines dans les fonctions physiologiques dont elle dirige par sélection le processus évolutif, il n'est pas moins vrai que, dans ses développements supérieurs, elle les déborde de tous côtés par l'abstraction et la réflexion, pour s'ouvrir des horizons de pensée et d'action où le langage physiologique ne concerve tout au plus qu'une valeur symbolique.

JUAN ZARAGÜETA (Madrid).

ELIE DE CYON, *Dieu et Science. Essai de Psychologie des sciences.* Un vol. in-8° de la Bibliothèque de Philosophie contemporaine, 2e édit. revue et augmentée. — Paris, Félix Alcan.

Dans l'introduction de son ouvrage, l'auteur critique vivement

l'influence néfaste qu'a eue la philosophie de Kant tant sur le développement de la science que sur celui de la philosophie. Au « retour à Kant » de Riehl il oppose le « retour à Leibniz » de L. Stein. Ce qu'il préconise, c'est le retour à la méthode de Leibniz, méthode toute semblable à celle d'Aristote et des grands scolastiques et basée sur une étroite union de la science expérimentale, de la philosophie et de la religion, trois domaines séparés à tort par Kant.

La première partie intitulée : *Temps et Espace*, est consacrée à la démonstration de l'existence en nous de sensations touchant l'espace et le temps, sensations qui seraient l'origine des concepts correspondants. L'auteur y combat avec vigueur la théorie de Kant sur le caractère *a priori* de ces deux concepts.

De ses intéressantes recherches physiologiques sur les fonctions des organes du labyrinthe de l'oreille, publiées surtout dans son livre, *L'oreille, organe d'orientation dans l'espace et dans le temps* [1], M. de Cyon croit pouvoir conclure que les canaux semicirculaires constitueraient l'organe servant à la perception sensible de l'espace et du temps ; le limaçon de l'oreille, l'organe de la perception du nombre.

Cette partie est la plus originale et la plus intéressante de l'ouvrage. Les idées que l'auteur y expose sont parfois, sans doute, exagérées ; il en est ainsi, par exemple, lorsqu'il nie l'existence du sens musculaire. Il n'en est pas moins vrai cependant qu'elles renferment des éléments d'explication de ces sensations encore si mystérieuses de l'espace et du temps, qui méritent d'être prises en sérieuse considération.

Dans la deuxième partie intitulée : *Corps, âme et esprit,* l'auteur examine divers problèmes de psychologie touchant les rapports du corps et de l'âme. Il conçoit cette dernière, semble-t-il, un peu à la façon de Descartes, bien qu'il s'autorise des idées d'Aristote et de saint Thomas. Cette partie contient des aperçus intéressants sur l'origine de l'énergie psychique sensible, une belle étude du cœur comme organe émotionnel, une curieuse interprétation de la formation de la conscience sensible du moi, qu'il représente comme le point O des coordonnées de Descartes, réalisées dans l'homme par les canaux semi-circulaires. Ceux-ci sont, en effet, disposés dans trois plans parallèles à ces trois coordonnées et seraient des organes sensibles, comme il l'a été dit plus haut.

Signalons encore des considérations sur l'intuition scientifique, une tentative de restauration partielle de la théorie de Descartes sur

1) Paris, F. Alcan.

le rôle de l'hypophyse et de la glande pinéale dans les rapports de l'âme et du corps, une étude sur le mécanisme des sensations et des perceptions, dans laquelle il combat le caractère subjectif des qualités sensibles et présente des vues personnelles sur les conditions physiologiques des sensations. Cette partie se termine par un examen assez superficiel des phénomènes d'hypnotisme et de spiritisme.

La troisième partie intitulée : *Evolution et transformisme*, débute par une très bonne remarque sur l'esprit qui doit animer le vulgarisateur des sciences et qui doit être, d'après l'auteur, aussi consciencieux au point de vue objectif, que celui qui anime le savant lorsqu'il écrit une œuvre destinée à des spécialistes. Elle comprend une critique du système transformiste tel qu'il a été présenté par Lamarck et Darwin. Ce système doit nécessairement s'écrouler parce qu'il abandonne la considération du point de vue finaliste, qui, au témoignage d'Hertwig, est le facteur nécessaire de tout progrès scientifique.

L'auteur fait moins une critique objective du système transformiste qu'une critique des bases et des conditions qui historiquement ont influencé la formation de ce système, spécialement chez Darwin. La suite de cette partie contient une réfutation des doctrines de Haeckel et un aperçu des opinions d'auteurs récents sur la nonvaleur de l'hypothèse de la descendance simienne de l'homme.

La quatrième et dernière partie est la seule qui réponde strictement au titre de l'ouvrage ; elle est intitulée *Dieu et l'homme*. Les savants, dit-il, en débutant doivent réagir contre l'opposition mise couramment entre la science et la religion, parce que c'est à l'abus que certains d'entre eux ont fait de leur science qu'il faut l'attribuer. Il s'efforce de mettre en évidence le caractère profondément religieux des principaux créateurs des sciences aussi bien des sciences mathématiques que des sciences physiques et biologiques. Il le fait par des citations fort instructives et souvents inédites, empruntées à leurs écrits.

Le dernier chapitre intitulé : *La guerre à Dieu et la morale laïque*, contient, entre autres choses, une lettre fort bien pensée adressée jadis par l'auteur à Paul Bert, l'initiateur en France de la lutte contre la morale chrétienne, ainsi que des renseignements peu connus jusqu'ici, touchant la folie d'A. Comte, un des premiers instigateurs de l'opposition de la science et de la religion et l'un des fondateurs de la morale laïque.

J. Lemaire.

La Tolérance, par A. Vermeersch, S. J. « Bibliothèque de la société d'études morales et juridiques ». Un vol. in-12. — Louvain, Uystpruyst-Dieudonné ; Paris, Gabriel Beauchesne et Cie. Prix : 4 fr.

Le nouveau livre du savant jésuite doit arrêter l'attention d'une revue de philosophie pour plus d'un motif : d'abord parce que, tout en faisant très large la place des faits tant du passé que du présent, l'auteur se montre très préoccupé de résoudre les questions de principe et de doctrine ; ensuite parce que, à la différence de la plupart des ouvrages traitant de semblable sujet, l'auteur prétend faire œuvre de synthèse.

C'est bien en effet le problème de la tolérance dans toute son ampleur qui est ici posé, discuté, solutionné : tolérance dans la vie privée et dans la vie publique ; celle-ci écclésiastique ou civile ; cette dernière enfin envisagée dans ses différentes phases historiques.

Après avoir posé la notion générale de la tolérance, le R. P. Vermeersch exposé les principes qui doivent régler la conduite des catholiques, en ce qui concerne la tolérance, dans la vie privée ; tolérance et intolérance dans le chef des individus quelconques, chez les parents, chez les supérieurs, chez les détenteurs du pouvoir, tolérance qui ne peut s'inspirer de l'indifférence entre la vérité et l'erreur.

La tolérance dans la vie publique l'occupe ensuite : là est vraiment l'objet de son ouvrage. Il l'envisage premièrement chez les dépositaires de l'autorité ecclésiastique, et surtout dans l'Eglise catholique. Très intéressantes sont les pages consacrées à faire l'histoire des opinions professées dans l'Eglise au sujet de l'exercice du droit de glaive : l'auteur montre très nettement l'opposition constante au droit de glaive dans l'Eglise jusqu'au XIIIe siècle ; il montre à la faveur de quelles circonstances s'est constituée l'opinion de certains théologiens rigides du XVIe au XVIIIe siècles. Quant au R. P. Vermeersch, il demeure convaincu que la tradition aussi bien que la raison s'opposent à ce que l'Eglise prononce des peines temporelles irréparables.

Passant à la tolérance civile, l'auteur distingue trois grandes périodes : la première s'étendant jusqu'à la Réforme du XVIe siècle, la seconde allant de la Réforme à la Révolution française, la troisième de la Révolution française à nos jours.

La pratique habituelle des empereurs romains n'est point en faveur de la tolérance ; mais il est à noter que les mesures particulièrement sévères sont prises par les empereurs des premiers siècles, plus tard par les chefs du pouvoir civil, contre des héré-

tiques dont les doctrines et les actes présentent un caractère antisocial, révolutionnaire : manichéens, cathares, anabaptistes. L'Eglise, elle, incarne plutôt l'idée de mansuétude. — Au XIIIe siècle prévaut le principe de la répression. — A l'époque de la réforme protestante, il n'y a pour ainsi dire pas de partisan de la tolérance civile : catholiques et protestants se déclarent et se conduisent généralement d'après des idées d'intolérance ; mais l'intolérance protestante est irrégulière dans son principe, illogique, arbitraire, agressive et opiniâtre, caractères que ne présente pas l'intolérance catholique. Cependant, à partir du XVIIe siècle, des doctrines de tolérance s'élèvent et il y a lieu d'examiner les motifs — très divers — dont elles se réclament.

A la Révolution française, on entend rompre complètement avec l'Ancien Régime ; la Révolution se proclame tolérante, mais sa tolérance théorique se tourne en intolérance pratique vis-à-vis de l'Eglise catholique. A côté de cette fausse tolérance révolutionnaire, l'auteur range les diverses nuances de la tolérance dogmatique et de la tolérance pratique. Il indique, enfin, la théorie de la bonne tolérance civile, qui s'inspire de considérations de fait, non de principes philosophiques, mais n'en est pas moins loyale, exempte de toute arrière-pensée.

Cet ouvrage, très complet et très nourri de science en même temps que fortement raisonné, se termine par une série de chapitres consacrés à l'examen plus spécial de l'un ou l'autre corollaire, de l'une ou l'autre question : ainsi, la comparaison de l'attitude de l'Eglise catholique avec l'intolérance païenne, islamique, révolutionnaire, — fondement de la répression pénale de l'hérésie, — genèse de la tolérance civile ; — la tolérance envisagée au point de vue des rapports entre la religion et la science. Nous tenons à attirer toute l'attention sur ce chapitre qui mérite d'être médité : tous les aspects de la question sont successivement considérés par le R. P. Vermeersch : objet de la science et de la foi, caractères de l'attitude du savant et de l'attitude du croyant, sacrifices nécessaires, compensation de ces sacrifices. Bien des préjugés regrettables tomberaient si l'on voulait lire sans passion, avec pleine bonne volonté, ces pages où l'on sent, ardents et intimement unis, le zèle pour le salut des âmes et l'amour de la recherche scientifique.

GEORGES LEGRAND.

De « Nieuwere » Richting in de Strafrechtswetenschap critisch beoordeeld door F. Tummers, S. J. Un vol. in-8° de 175 pages. — Nijmegen, L. C. G. Malmberg, 1911.

Comme son titre l'indique, le livre du R. P. Tummers est consacré à l'étude critique des tendances nouvelles de la science pénale, et il vient à son heure, pour éclairer le public comme les spécialistes sur la valeur d'une doctrine, qui est grosse de conséquences, non seulement pour l'individu mais pour la société tout entière.

Certaine école de criminologie contemporaine rejette le principe traditionnel admis par tous les peuples et inscrit dans toutes les législations, suivant lequel la responsabilité morale du délinquant appuyée sur le libre arbitre, est le fondement du droit de punir. On tient que la liberté ou le déterminisme sont des hypothèses métaphysiques, et le droit répressif ne saurait se fonder sur une hypothèse. La base objective et désormais inébranlable, sur laquelle la législation pénale de l'avenir sera réédifiée, c'est le principe de la défense sociale, remplaçant celui de la responsabilité subjective du coupable !

Cette doctrine qui compte de nombreux adhérents, a pour représentants les plus autorisés, les trois criminalistes éminents qui ont fondé l'Union Internationale de Droit Pénal : Van Hamel d'Amsterdam, von Liszt de Berlin et Prins de Bruxelles.

C'est aux multiples écrits des deux premiers que le R. P. Tummers, un philosophe doublé d'un agréable écrivain, emprunte de préférence les matériaux destinés à servir de thème à sa critique.

L'auteur débute par un aperçu préliminaire où il nous renseigne sur le caractère spécifique de l'orientation nouvelle imprimée au droit pénal. Il s'attache ensuite à démontrer la réalité du libre arbitre à l'encontre des assertions de la criminologie, dont quelques-unes d'ailleurs reposent sur une fausse conception de l'acte libre. La conclusion qui se dégage de là, c'est que le point de départ de la théorie, qui considère la liberté morale comme une hypothèse est erroné. L'auteur passe alors à l'analyse des concepts d'imputabilité, de faute, de responsabilité, de peine ; il nous montre les divergences de vues existant entre les partisans de l'école criminologique au sujet de ces concepts fondamentaux du droit pénal, et l'impossibilité où ils se trouvent d'en formuler une définition en harmonie avec les données de la conscience universelle. A la lumière des enseignements de la philosophie de saint Thomas, il détermine leur signification précise, et met en plein relief la nature

de la peine, sa finalité intrinsèque et extrinsèque ainsi que le caractère préventif général et spécial qui s'y rattache.

A cette étude fait suite une autre non moins fouillée sur la notion même du droit pénal, et de l'ordre juridique en général qui, sans la croyance à la liberté, ne peuvent que s'écrouler.

Mais les pages les plus remarquables, à notre avis, sont celles où l'auteur établit que la théorie utilitaire, en n'assignant d'autre but aux lois répressives que la défense sociale, — formule qui dans la pratique se prête aux interprétations les plus divergentes, — se ramène en définitive à celle de l'omnipotence de la collectivité sur l'individu. Aussi la substitution de la notion si imprécise de l'état dangereux du délinquant ou du défectueux, à celle de l'état de responsabilité du coupable, renferme-t-elle en germe, un immense péril pour la liberté individuelle.

Un chapitre final fait voir qu'une doctrine qui arrache du sein des masses, l'idée de responsabilité et ravale les sentiments de devoir et de justice au niveau d'une tendance instinctive, loin de fournir, comme ses protagonistes le prétendent, une arme utile pour la lutte contre la criminalité, ne peut, au contraire, qu'en favoriser l'accroissement.

Telles sont, esquissées à traits rapides, les principales questions développées dans ce volume. La critique du R. P. Tummers, porte — on le voit — sur la valeur philosophique d'un système, elle n'atténue en rien le mérite de la criminologie contemporaine dans certains domaines spéciaux.

Sous le bénéfice de cette observation, nous nous empressons de marquer notre assentiment aux conclusions du distingué professeur.

JOSEPH PETIT.

J.-J. GOURD, *Philosophie de la Religion*. Préface de M. BOUTROUX. Un vol. in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Alcan. — Prix : 5 fr.

Le but de la philosophie de la religion est, selon l'auteur, de fixer le domaine de la religion et de déterminer ensuite les principales étapes de son processus. De là deux grandes parties :

I. Le Domaine religieux dans l'*ordre théorique*. L'auteur distingue le domaine de la religion de celui de la science. A côté de la connaissance extensive, que l'on obtient par la répétition et qui s'augmente par coordination, il y a une connaissance intensive, que l'on obtient directement, immédiatement, et qui s'augmente par incoordination. Le premier mode de connaissance est la science, le

second est la religion. Dans l'*ordre pratique*, la même distinction s'impose entre la morale, qui est une discipline de coordination des volitions en vue de l'extension de la volonté, et la religion qui est une discipline d'incoordination des volitions en vue de l'intensification. L'*ordre esthétique*, l'ordre du *sentiment*, par opposition à ceux de la connaissance et de l'action pratique, connaît également ces deux sortes d'activités : l'activité esthétique de coordination visant l'extension du plaisir, et l'activité d'incoordination visant l'intensité du plaisir. La première revient à l' « Art », la second à la religion.

Après avoir considéré les divers ordres de réaction, qui doivent contribuer à l'agrandissement de l'esprit individuel et qui correspondent aux différentes fonctions de celui-ci, l'auteur se transporte dans un autre domaine où il s'agit encore de l'esprit et de son agrandissement, mais de l'*esprit* considéré *dans l'ensemble de l'humanité*. Ici l'auteur distingue de même dans l'activité de conscience une activité de coordination ou d'extension, répondant à ce qu'il appelle l'œuvre d'émancipation moderne, et une œuvre d'incoordination ou d'intensité, qui est digne du passé de la religion.

Rassemblant les résultats précédents, l'auteur dans un dernier chapitre de cette première partie, recherche s'il y a lieu et s'il est possible d'assigner à la religion un domaine nouveau au-dessus de ses domaines particuliers. De tout cela résulte cette *définition :* « la religion est la fonction de l'imprévisible, de l'indépendant, de l'incoordonnable ».

II. La Doctrine religieuse. Ce n'est pas Dieu, qui doit déterminer la religion, c'est la religion qui doit déterminer Dieu : le problème de Dieu a été mal posé par la *Théologie Traditionnelle*. Tout d'abord quant aux *modes d'existence* de Dieu, il y a incompatibilité entre ces modes et ce qui convient au « hors de la loi » ; en outre la doctrine traditionnelle reconnaît à Dieu une *nature* contradictoire à celle de l'incoordonnable ; elle ne saurait enfin fournir la plus haute expression de l'incoordination à cause du rôle qu'elle attribue à Dieu.

Dans un dernier chapitre l'auteur essaie de dégager la notion de Dieu et de faire la *Theologie de l'Incoordonnable*. On pouvait espérer qu'ici du moins on aurait abandonné des imprécisions et le vague où se complaît le livre tout entier. Il n'en est rien. Il nous suffira de noter cette conception de Dieu, qui « nous représente un vaste système de dehors la loi sériés, concentrés, parsonnalisés ! »

Tout cela est vague, obscur, et suspendu à des notions artificielles et arbitraires. Si la religion n'était que cela, vaudrait-il la peine de s'y arrêter ?

A. B.

Dr J. Vander Meersch, *Tractatus de Divina Gratia* (xv-406 pp.). — Bruges, Carl. Beyaert, 1900.

Cet ouvrage constitue une sorte de psychologie surnaturelle ; il expose les fondements de la vie divine dans l'âme chrétienne. Nous laissons aux théologiens le soin d'apprécier les qualités éminentes qu'y révèle le savant auteur. En ce qui est de la compétence de cette Revue, il convient de louer l'esprit philosophique dont s'inspire ce travail et la préoccupation constante de relier les données de la Foi aux notions de l'intelligence naturelle : *fides quaerens intellectum*. Parmi les pages les plus remarquables, nous signalerons celles que l'auteur consacre à la théorie de la prémotion physique, ainsi qu'à la querelle Molino-Thomiste. C'est limpide, précis, profond.

Voici quelques observations critiques. — Les prénotions sur la raison de « nécessité », par où débute la 1re section, sont entachées de confusion. — Ainsi, les expressions *necessitas physica* et *necessitas moralis* sont prises en trois acceptions différentes, au point que cette terminologie permettrait de dire : Il est physiquement nécessaire que la plante grandisse, mais pour cela il est physiquement nécessaire que la pluie lui soit fournie, bien qu'il soit physiquement nécessaire qu'elle meure d'épuisement au terme de la saison ; de même, il est moralement nécessaire d'éviter le péché, pour cela il est moralement nécessaire de recevoir la grâce, faute de laquelle il est moralement nécessaire qu'on succombe avant un long temps. Cette homonymie est de nature à dérouter les apprentis. — Ensuite, sur cette même page, le mot nécessité est pris lui-même en deux sens hétérogènes : une fois il désigne une détermination statique, comme dans la nécessité de l'être logique ou de l'être métaphysique ; une autre fois, la détermination dynamique, comme dans la nécessité d'agir soit physique par déterminisme, soit morale par obligation ; or la nécessité d'agir est une nécessitance *(necessitatio)*, dont le contraire n'est pas absurde ; tandis que la nécessité d'essence ne souffre pas d'exception.

A dire toute notre pensée, ces deux sortes de nécessités constituent en cet endroit un hors-d'œuvre. De quoi s'agit-il en effet ? De la nécessité de la grâce. Or la grâce n'est nécessaire qu'à titre d'éléments intrinsèques ou extrinsèques de la cause, pour ériger la puissance surnaturelle ou pour remédier à l'impuissance naturelle. Les nécessités figurant sous les lettres *c)* et *d)* étaient seules à mentionner. Encore convenait-il de ne les introduire que subsidiairement en sous-ordre du concept de puissance et d'impuissance, qui

est le vrai préambule de ce chapitre. — Enfin, à propos de l'impuissance morale d'éviter longtemps le péché, sans la grâce, nous demandons si l'on ne peut s'abstenir d'appeler cela une nécessité morale de pécher. Outre qu'on économiserait ainsi une expression embarrassante, on éviterait l'antinomie entre les termes nécessité et péché, entre nécessité, qui est essentiellement détermination, et l'indétermination de la chute qui se produira. D'autant que notre impuissance à rester honnête sans la grâce ne constitue pas une nécessité positive de pécher.

L. Du Roussaux.

Dott. Angelo Martini, *I fatti psichici riviviscenti (Studio psicologico)*, gr. in-8°, 227 pp. Catania, Francesco Battiato, Editore, 1910.

Ce livre a pour objet l'étude des faits psychiques *secondaires* ou représentatifs *(souvenirs* et *imaginations)*, par lesquels l'ensemble des faits *primaires* ou représentatifs revit dans la conscience, et qui constituent le *contenu* de la mémoire et de l'imagination.

Pour désigner la reproduction ou la représentation, l'auteur emploie le mot « reviviscence ». Voici, en résumé, sa pensée.

I. La reviviscence des faits psychiques a pour fondement l'association ; et, comme chaque fait psychique primaire peut s'associer à d'autres faits précédents, simultanés et conséquents, il s'ensuit que tout fait peut revivre dans la conscience : les faits de connaissance *directement*, les faits appétitifs et affectifs *indirectement*. Une même loi régit les uns et les autres. « La reviviscence des faits psychiques est en raison inverse du degré d'objectivité de leur contenu et du nombre des relations qu'ils ont avec d'autres faits de conscience. »

II. Le critère de distinction entre les états psychiques primaires et les états secondaires est, à la fois, *subjectif* ou de fonction, et *objectif*.

III. De l'identité des effets que les états primaires et les états secondaires produisent dans l'organisation psychologique, et de la confusion qui a lieu souvent entre les deux espèces d'états quand le contrôle de réalité fait défaut (états hallucinatoires), l'auteur conclut que les états secondaires diffèrent des primaires par leur *intensité* et non par leur contenu, quantitativement et non qualitativement.

Dans le développement de ce schéma, l'auteur multiplie les définitions et les exemples, sans parler des citations, dans lesquelles

il est inépuisable. Mais, en bien des points, ses raisonnements manquent de profondeur. Par exemple, son étude des conditions de la reviviscence des images, et le peu d'importance qu'il accorde aux aspects qualitatifs, qui sont les aspects profonds de la conscience, ne nous semblent pas de nature à faire saisir, dans toute sa palpitante réalité, le courant psychique. Ou encore : M. Martini soutient que la fonction, qui a pour objet les états primaires, est *irréductible* à celle qui a pour objet les états secondaires, la première étant toujours caractérisée par la croyance à la réalité de son objet, tandis que dans la seconde, cette croyance fait défaut. Fort bien ; mais voilà, à coup sûr, une différence de *nature* et non de degré, qualitative et non quantitative. Or une différence qualitative de fonction implique une différence *qualitative*, de *nature*, des objets respectifs, car c'est l'objet qui spécifie. Que devient alors la thèse III de l'auteur?

On pourrait faire beaucoup d'autres remarques sur ce livre. Sans rien apprendre de nouveau sur les faits secondaires de la conscience, il a le mérite d'avoir mis en lumière les doctrines traditionnelles relatives à l'imagination et à la mémoire.

EMILE CHIOCCHETTI.

FR. PIUS LA SCALA, lector Ord. Min. Cap., *Cursus philosophicus* ad usum seminariorum hodiernis accommodatus exigentiis, 2 vol. petit in-8° cum figuris polychromis. — Paris, Lethielleux.

Ce manuel expose avec clarté les principes de la philosophie scolastique et les base sur des données scientifiques puisées d'ailleurs aux meilleures sources. Malgré sa concision, l'exposé est clair. Certaines hypothèses scientifiques très problématiques sont peut-être moins à leur place dans un manuel. Au point de vue philosophique, saint Thomas et saint Bonaventure sont les guides préférés de l'auteur, sans qu'il suive servilement l'un ou l'autre. Ainsi, il se prononce avec le premier pour la distinction réelle entre l'essence et l'existence, entre l'âme et ses facultés, tandis qu'avec le second il tient à l'identité de l'intellect agent et possible et à l'impossibilité de la création éternelle.

Notons quelques idées personnelles de l'auteur : il définit la psychologie la science de l'âme *humaine*, principe de vie végétative, sensitive et intellective, tandis que la cosmologie est l'étude du *monde* et embrasse par conséquent la vie végétale et animale. C'est de même en cosmologie qu'il étudie, à propos de l'ordre de la nature et du miracle, certains phénomènes extraordinaires : mesmérisme, spiritisme, hypnotisme. — La logique se place parmi les

sciences spéculatives, mais c'est plutôt affaire de mots ; avec saint Bonaventure il entend par science pratique celle qui est ordonnée à une activité *extérieure*. La critériologie fournit un exposé et une critique des théories modernes : agnosticisme, immanentisme, philosophie de l'action et pragmatisme. Enfin l'éthique se divise en éthique générale et spéciale, ou en philosophie morale et droit naturel.

La nouvelle terminologie adoptée en psychologie pour distinguer les mouvements nous semble moins heureuse. Pourquoi détourner les mots de leur signification consacrée et appeler, par exemple, réflexe le mouvement délibéré ? Définir la scolastique comme la philosophie en accord avec les enseignements de l'Eglise catholique, est se placer à un point de vue extrinsèque. Ensuite c'est seulement à un point de vue synthétique qu'il est vrai de dire que la philosophie est le fondement des sciences particulières. A propos de l'induction, l'auteur accorde à Aristote et aux anciens scolastiques une connaissance exacte et profonde de l'induction scientifique. C'est trop dire. Si l'on veut trouver parmi les scolastiques des précurseurs de Bacon, il faudra les chercher plutôt dans l'école d'Oxford, où Robert Grossetête sut donner une impulsion si vigoureuse aux études expérimentales. Enfin nous espérons qu'une prochaine édition de ce manuel s'enrichira d'une bonne table alphabétique et accordera plus d'attention à l'orthographe des noms propres.

P. Gilbert Remans.

« *De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis.* » Auctore Huberto Gründer, S. J. Lectore metaphysicae specialis. (Cum tabula picturarum tribus coloribus confectarum). Friburgi (Brisgoviae), 1911. — B. Herder, éditeur.

Cette monographie développe trois thèses :

I. La doctrine qui enseigne avec les physiciens et les physiologistes que les couleurs et les sons existent dans les corps eux-mêmes, mais seulement à titre de dépendance, n'est pas idéaliste.

II. La doctrine sur la nature des sons semble préférable aux autres théories.

III. Il en est de même de la doctrine de la nature des couleurs et cela — quelque paradoxale que puisse sembler cette assertion — pour des raisons d'ordre critériologique ; et aussi parce que, une fois cette théorie admise, les phénomènes des sciences naturelles s'expliquent avec facilité et harmonie.

On saura gré à l'auteur d'avoir exposé et critiqué, avec méthode et clarté, les théories adverses. A noter sa réfutation de l'idéalisme. Ajoutons qu'une bibliographie abondante augmente le mérite de cet ouvrage.

A. Croegaert.

J. de Bie, *Philosophia moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis*, Pars II. In-8° de 292 pages. — Louvain, Fr. et R. Ceuterick, 1910.

La Revue néo-scolastique, dans son numéro de février 1909, a décerné au premier volume de la *Philosophia moralis* de M. de Bie des éloges auxquels auront volontiers souscrit tous ceux qui prirent connaissance de ce manuel. Nous sommes heureux de présenter à nos lecteurs le second volume comprenant la morale spéciale.

L'ouvrage est divisé en trois sections, la première traite du droit naturel individuel, la seconde du droit familial, la troisième du droit social.

A propos de chacune de ces matières l'auteur a spécialement insisté sur les questions qui présentent un intérêt spécial d'actualité. Citons, à titre d'exemple, celles se rapportant au droit des parents à l'éducation de leurs enfants, à l'instruction obligatoire, à la compétence du pouvoir civil.

L'auteur a soin de bien délimiter ses affirmations ; il les expose avec beaucoup de clarté, pour les prouver ensuite par des arguments choisis. Généralement il s'inspire de l'enseignement de saint Thomas, sans oublier, pourtant, de prendre contact avec la pensée moderne. Il a soin d'entourer les questions les plus importantes de sérieuses notes bibliographiques.

J. L.

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, t. I. — Louvain et Paris, 1912.

Ce recueil qui vient de paraître sous la direction de Mgr Deploige, président de l'Institut, contient une série d'études et d'essais, publiés par des professeurs, élèves et anciens élèves de l'Institut.

En voici le contenu : 1° *Contribution à l'étude de la mémoire logique* par A. Michotte et Ransy. Travail du laboratoire de psychologie expérimentale, consacré à la mémorisation de groupes de mots. — 2° et 3° Deux autres travaux de laboratoire par A. Michotte, *Nouvelles Recherches sur la simultanéité apparente d'impressions disparates périodiques*, expériences de complications, et *Note à propos de contributions récentes à la psychologie de la volonté*. — 4° Lottin,

Quetelet. Son système sociologique. Extrait d'un volume dont des parties ont paru dans la Revue néo-scolastique. — 5° Une étude statistique sur *La criminalité belge*, par C. Jacquart. Six feuilles de tableaux relatent une longue série d'observations se rapportant aux diverses provinces belges. — 6° P. Nève, *Le pragmatisme et la philosophie de M. Bergson.* Conférence faite à l'Institut. — 7° J. Lemaire, *La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie.* Discussion des idées de Leroy et d'autres. — 8° N. Balthasar, *La méthode en Théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste.* Etude sur l'argument ontologique de S. Anselme. — 9° *La notion de nature dans la physique aristotélicienne*, par A. Mansion.

Wissenschaftliche Beilage der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien. — Leipzig, Barth.

Comme beaucoup de sociétés similaires, la Société philosophique de Vienne a aussi ses Annales. Celles-ci forment d'ordinaire un fascicule d'une centaine de pages. On y trouve des travaux les plus divers, mais dont la tendance générale est cependant toujours philosophique. Ne pouvant analyser en particulier chacune de ces études, qu'il nous suffise d'en faire connaître les titres.

Pour l'année 1909 : 1° Les lois de la nature et le vitalisme, K. Siegel. 2° La critique et la théorie de la connaissance, O. Ewald. 3° Le problème du temps, A. Stöhr. 4° La force vitale et la matière de la vie, H. Przibram. 5° Le centenaire de Darwin, B. Hatschek. 6° L'idée de fin en psychologie et dans la théorie de la connaissance, K. Roretz.

Pour l'année 1910 : 1° Y a-t-il un mouvement absolu? Ph. Frank. 2° La plastique monoculaire, A. Stöhr. 3° L'intuition, W. Schmied-Kowarzik. 4° La philosophie de mon père, V. Stern.

Ces nombreux travaux témoignent assurément de la grande vitalité de la société philosophique de Vienne. Nous aimons à reconnaître que la plupart d'entre eux présentent un réel intérêt pour les amis de la philosophie.

D. N.

Dr Georges Surbled, *Physiologie de l'esprit.* Un vol. in-8° de 274 pp. — Paris, Maloine, 1912.

Dans ce volume, comme dans ceux qui l'ont précédé, le docteur Surbled se fait le défenseur du spiritualisme traditionnel. Pour réaliser ce qu'elle promet, une *physiologie de l'esprit* doit tenir compte des données de la psychologie autant que de celles de la physiologie proprement dite. C'est cette thèse que l'auteur se propose surtout de mettre en relief.

Comme il nous en avertit lui-même dans la *Préface*, ce livre n'est qu'un simple essai qui expose l'état actuel de la science et réfute de graves erreurs. Nous voyons ainsi défiler devant nous les différentes théories cérébrologiques de Claude Bernard, de Grasset, d'Adamkiewicz ; et si l'auteur ne nous propose guère, après cette revue et cette critique, sa propre théorie, c'est, sans doute, que dans l'état actuel de la science, la physiologie de l'esprit est encore à faire

et n'a recueilli jusqu'ici que des observations éparses qui sont loin de présenter l'unité et la cohérence que réclame la science.

MAXIME DAVID. *Berkeley* (Coll. « Les grands philosophes français et étrangers) ». Un vol. in-12 de 222 pp. — Paris, Louis Michaud, 1912.

Voilà un petit livre clair et que liront avec intérêt ceux qui veulent connaître la figure attrayante de Berkeley et prendre contact avec sa pensée originale. Ces pages, sans doute, ne sauraient remplacer une étude directe et approfondie des textes; ce n'est pas là, non plus, ce que se proposent ni l'auteur, ni la collection à laquelle appartient le volume. Ces pages constituent une bonne introduction à l'étude de l'immatérialisme ; et les textes judicieusement choisis rappellent les trois phases de la pensée de Berkeley : la théorie de la vision, la métaphysique immatérialiste et, enfin, les conceptions néo-platoniciennes et mystiques qui se font jour surtout dans la *Siris*.

CHRONIQUE.

Publications. — L'organisation d'un centre d'études supérieures en Irlande suscite la publication d'un nouvel organe qui s'adressera au grand public et où la philosophie trouvera sa place : *Studies. An Irish Quarterly Review of Letters, Philosophy and Science.* La première livraison a paru en mars 1912. C'est un nouvel appoint pour la philosophie néo-scolastique et nous en félicitons sincèrement nos amis d'Irlande.

— PAUL DEUSSEN a entrepris une nouvelle édition critique des œuvres de Schopenhauer en 14 volumes. Déjà 2 vol. ont paru, consacrés à l'ouvrage fondamental: *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

— Sous le titre : *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaft*, M. RUGE, privatdozent à Heidelberg, publie, avec le concours de M. WINDELBAND, une collection d'études systématiques consacrées aux diverses branches de la philosophie. L'originalité de l'entreprise consiste à rassembler dans un même volume et sur une même branche des études rédigées par des représentants des principales écoles de philosophie contemporaine. Le premier volume, sous presse, contiendra: WILHELM WINDELBAND, *Die Prinzipien der Logik ;* JOSIAH ROYCE, *Principles of Logic ;* LOUIS COUTURAT, *Les Principes de la Logique ;* BENEDETTO CROCE, *Il compito della Logica ;* FREDERIGO ENRIQUES, *I Problemi della Logica ;* N. LOSSKIJ, *Die Umgestaltung des Bewusstseinsbegriffes in der modernen Erkenntnistheorie*

und ihre Bedeutung für die Logik. La logique aristotélicienne sera-t-elle représentée dans ce livre, et tiendra-t-on compte, dans les autres volumes, de la façon de penser des néo-scolastiques ? Nous le souhaitons.

Nécrologie. — O. Liebmann, né en 1840, mort le 14 janvier, fut en Allemagne un des ouvriers du *Rückkehr zu Kant* et demeura un des représentants en vue du kantisme. Parmi ses principaux ouvrages citons : *Kant und die Epigonen* (1865), *Analysis der Wirklichkeit* (1876, 4e éd. 1911), *Gedanken und Tatsachen* (1886), *Die Klimax der Theorien* (1884).

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Dr Georges Surbled. — Physiologie de l'esprit. Paris, A. Maloine ; Ch. Amat, (s. d.).

Dr D. Engelbert Krebs. — Scholastische texte I : Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis. Ausgewählt und chronologisch Geordnet. *Kleine Texte fur Vorlesungen und Uëbungen hrsg. von Hans Lietzmann,* 91. Bonn, A. Marcus u. E. Weber, 1912.

Dr phil. Heinrich Ostler. — Die Realität der Aussenwelt. Mit einem Beitrag zur Theorie der Gesichtswahrnehmung. Erkenntnistheoretische und psychologische Untersuchungen. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1912. Mk. 8.

Elie de Cyon. — Dieu et Science. Essai de Psychologie des Sciences. Deuxième Edition. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 7,50 fr.

P. Rosarius Janssen, O. P. — Quodlibeta des heil. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben. Bonn. Peter Hanstein, 1912. — Prix : Mk 2.

Dr B. C. Kuhlmann, O. P. — Der Gesetzesbegriff beim heil. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn, Peter Hanstein, 1912, — Prix : Mk. 3,60.

Mossen Joan Avinyo, Pbre. — Beat Ramón Llull. Doctor Arcangélic y Martre de Crist. Sa vida y la historia contemporanea. Igualada, Establiment Tipografich de Nicolau Poncell, 1912. — Prix : 5 Pesetas.

Döring. — Grundlinien der Logik als einer Methodenlehre universeller sachlicher Ordnung unser Vorstellungen Leipzig, Meiner, 1912.

* * *. — Ce qu'on a fait de l'Eglise. Etude d'histoire religieuse, 4me édit., Paris. Alcan.

G. Zamboni. — La filosofia neo scolastica secondo un professore positivista. Verona, 1912.

Dr William Mackenzie. — Alle Fonti della Vita. Prolegomeni di scienza e d'arte per una filosofia della natura. Con sei tavole fuori testo, due in nero e quattro a colori. Genova, A. F. Formiggini, 1912.

Dr L. Murat, en collaboration avec le Dr P. Murat. — L'idée de Dieu dans les Sciences contemporaines. Les merveilles du corps humain. Paris, Pierre Téqui, 1912.

R. P. A. Gardeil, O. P. — La Crédibilité et l'Apologétique. 2me édition. Paris, J. Gabalda et Cie, 1912.

Viertes Jahrbuch des Vereins für christliche Erziehungs-Wissenschaft. Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Dr Rudolf Hornich. Kempten und Münschen, Jos. Kösel 1912. — Prix : MK. 6.

St Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae De anima. Edition nouvelle avec introduction et notes par M. l'abbé F. Hedde. Fribourg et Paris, librairies de Saint-Paul et J. Gabalda et Cie, 1912. — Prix : 3,50 fr.

P. Coffey, Ph. D. — The Science of Logic. An inquiry into the principles of accurate thought and scientific method. 2 vol. — Vol. I : Conception, Judment, and Inference. Vol. II : Method, Science, and Certitude. London, Longmans, Green et Co, 1912.

Annales de l'Institut supérieur de Philosophie, 1912. Louvain et Paris. — Prix : 10 fr., Edit. luxe 20 fr.

Dr Jos. Geyser. — Lehrbuch der allegemeinen Psychologie. Zweite umgearbeitete Auflage. Münster i. Westf , Heinrich Schöningh, 1912.

Erminio Troilo. — Bernardino Telesio. Roma. Formiggini, 1910.

— Un poeta filosofo del 500. Marcello Palingenio Stellato. Roma, Voghera, 1912. — Prix : 2 l.

A. Vermeersch, S. J. — La tolérance. Louvain, Uystpruyst et Paris, Beauchesne, 1912. — Prix : 4 fr,

Nicolaus Petrescu. — Glanvill und Hume. Dissert. Berlin, Schade, 1911.

Franz Baeumker. — Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, X. 6). Münster, 1912.

Clemens Baeumker. — Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Strassburg, 1912.

F. C. Schiller. — Formal Logic. A Scientific and Social Problem. Macmillan, London, 1912. — Sh. 10.

Antonio Aliotta. — La reazione idealistica contro la Scienza. Palermo, Casa editrice « Optima », 1912. — L. 12

G. Legrand. — Précis d'économie sociale. Louvain, Uystpruyst et Paris, Beauchesne, 1912.

Carl Becker. — Vom geistigen Leben und Schaffen. Berlin, Hugo Steinitz, 1912.

Paul Vigué. — Le Droit Naturel et le Droit chrétien dans l'Education, Paris, P. Lethielleux, 1912. Prix : 2 fr.

Emile Bruneteau. — Les Tentations du Jeune Homme. Etude théorique. Etude pratique. Paris, P. Lethielleux, 1912. — Prix : 3,50. fr.

Chr. Joh. Deter. — Abriss der Geschichte der Philosophie. Zehnte und elfte neu bearbeitete Auflage von Dr Max Frischeisen. Köhler. Berlin, Verlag von W. Weber, 1912.

Aristote. La Métaphysique. Livre Ier. Traduction et commentaire par Gaston Colle. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1912. — Prix : 5.00 fr.

Benedetto Croce. — Le Fonti della Gnoseologia Vichiana. Memoria letta all. accademia Pontaniana nella tornata del 10 Marzo 1912. Napoli, Francesco Giannini et Figli, 1912.

Désireuse de maintenir son caractère philosophique, la Revue Néo-Scolastique de Philosophie ne rend pas compte des ouvrages d'apologétique et de théologie proprement dite.

XIII.

LA NOTION BERGSONIENNE DU TEMPS.

La nouvelle notion du Temps imaginée par M. Bergson est de la plus haute importance, puisqu'il en a fait le centre et le pivot de tout son nouveau système philosophique.

Au premier abord, il semble bien subtil et même paradoxal de vouloir fonder une philosophie tout entière, une explication totale des choses sur la notion du Temps. A la réflexion toutefois, et au souvenir de la merveilleuse synthèse péripatéticienne entièrement élevée sur la notion du Mouvement, — notion si voisine de celle du Temps, — on est plutôt tenté de faire crédit à l'auteur, non sans quelque défiance, il est vrai, car si le Mouvement est un phénomène patent qui tombe sous les sens, il n'en est pas de même du Temps, le plus obscur et le plus mystérieux peut-être de tous les phénomènes de la nature. Ce contraste avait déjà été remarqué par les anciens lorsqu'ils disaient : « Motus sensibus ipsis patet, non autem tempus ». Aussi pouvons-nous craindre très légitimement que le sophisme ne trouve plus facilement à s'embusquer derrière ces ombres profondes, et qu'au lieu de bâtir sur le roc, comme Aristote, M. Bergson ne puisse édifier que sur le sable mouvant des conjectures.

Quoi qu'il en soit, essayons d'expliquer aussi clairement

que possible sa pensée toujours subtile et nuageuse, d'en montrer les côtés spécieux et d'en préciser les points faibles. Pour cela commençons par faire connaître le résultat final de sa longue et laborieuse étude sur la notion du Temps.

Le Temps étant l'antithèse de l'Espace, il est bon de rapprocher ces deux notions pour en éclairer le sens par leur contraste.

Or, dans le système de M. Bergson, l'Espace est défini par *quantité* et *homogénéité*, et partant par *mensurabilité*. C'est le propre de la matière. Toute quantité, soit discrète comme le nombre, soit continue, comme les grandeurs, est de l'espace. « L'espace, dit-il, doit se définir l'homogène... inversement tout milieu homogène et indéfini sera de l'espace » [1]).

Au contraire, le Temps est défini par *qualité* pure et *hétérogénéité* pure, exclusive de toute quantité, de toute homogénéité, et partant de toute mensurabilité. C'est le propre de l'esprit. Ainsi le Temps vrai n'a ni parties virtuellement multiples, ni quantité par où il soit mesurable ; ni homogénéité qui permette de comparer une durée à une autre durée et de les dire égales ou inégales.

« La durée pure, écrit M. Bergson, n'est qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre. Ce serait l'hétérogénéité pure » [2]).

Cette notion est sans doute à l'opposé de toutes les conceptions agnostiques ou idéalistes, Kantistes ou Leibnitziennes. Mais elle n'est pas moins éloignée de toutes les définitions connues des écoles réalistes, qui sont unanimes à faire du Temps une quantité, notamment de la célèbre définition Aristotélicienne, déclarant que le Temps est

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 74 (2e édit.).
[2]) *Ibid.*, p. 78.

« *le nombre ou la mesure du mouvement, selon l'avant et l'après* ». — Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον [1]).

Et ce n'est pas seulement la pensée philosophique que contredit la nouvelle notion, ce sont encore les données de la science expérimentale et du simple bon sens. La fiction d'un temps simple, impossible à mesurer, apparaît en effet, du premier coup, comme un défi au sens commun. Quant à la science qui parvient à mesurer le temps et même à le prédire par des calculs d'une précision si merveilleuse, elle lui donne chaque jour le plus éclatant démenti.

Que telle soit bien pourtant la pensée de M. Bergson, on n'en saurait douter. Pour lui, le temps *vrai* ne se mesure point ; celui de la science et du sens commun n'est qu'une illusion et une chimère, comme il le répète à satiété, sous toutes les formes, dans tout le cours de ses ouvrages, notamment dans les cinquante pages (57 à 107) du deuxième chapitre de son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, entièrement consacrées à combattre cette illusion.

En lisant tous les longs et subtils développements donnés par l'auteur à cette thèse, il est impossible à un philosophe quelque peu au courant des notions de Métaphysique générale et d'Ontologie, de ne pas être frappé du nombre et de la gravité des confusions d'idées qu'on y rencontre. Les notions classiques les plus fondamentales ont été plus ou moins vidées de leur sens naturel, mutilées, chavirées comme à plaisir, au point d'étourdir et de saisir comme de vertige un lecteur inexpérimenté. Si l'on nous permettait l'expression à la mode, nous dirions — sans vouloir suspecter en rien les intentions de l'auteur — que c'est là comme un vrai « sabotage » de l'Ontologie. On croirait même à un « sabotage » réglé, méthodique, car ces con-

[1]) Arist., *Phys.*, l. IV, c. 11, §§ 5 et 12. Cette définition regarde surtout le temps *qui mesure*. Quant au temps *qui est mesuré*, il n'est autre que le mouvement en tant qu'il tombe sous la mesure de l'avant et de l'après. C'est la même distinction que pour le nombre *nombrant* et le nombre *nombré*, τὸ ἠριθμημένον, τὸ αριθμητόν (*Phys.*, l. IV, c. 14, § 3).

fusions d'idées, qui semblent se succéder en désordre, conservent entre elles un ordre stratégique très étudié et très savant. Nous les comparerions volontiers à cette série de tranchées profondes et obscures où l'assiégeant se croit en sûreté, à l'abri des traits de l'ennemi, et qui le conduisent sous terre, très méthodiquement, jusqu'aux pieds de la place assiégée, dont il veut faire l'assaut. Ici la place assiégée s'appelle la notion traditionnelle du Temps.

Or voici la série de ces confusions dans leur stratégie savante. Ne pouvant les relever toutes, pour ne pas trop fatiguer ou embrouiller nos lecteurs, contentons-nous d'indiquer les principales.

1° Confusion de la *quantité* avec la *qualité ;* 2° de l'*unité* avec le *nombre ;* 3° du *nombre* avec l'*espace ;* 4° de l'*espace* avec l'*homogène ;* 5° du *temps* avec le *mouvement ;* 6° enfin — erreur capitale — confusion du *temps* avec l'*hétérogène.*

Plusieurs de ces confusions étaient trop évidentes pour ne pas causer l'étonnement et comme le scandale des philosophes quelque peu familiers avec les notions d'Ontologie. Aussi, malgré le prestige de la chaire officielle du haut de laquelle elles tombaient dans le public, — ont-elles déjà soulevé les critiques et les protestations éparses d'un bon nombre de professeurs, nullement suspects d'attaches scolastiques, voire même de la part de certains collègues en Sorbonne, comme le regretté M. Huvelin, dans sa brillante thèse de doctorat sur les *Eléments principaux de la représentation,* où la notion Bergsonienne du Temps est vigoureusement, quoique très incomplètement, réfutée.

Mais ces critiques partielles, éparses çà et là dans les thèses et les revues contemporaines, sont loin d'avoir tout dit, ce nous semble, ni même le principal, à notre sens. Encore moins ont-elles montré, dans une vue d'ensemble, la synthèse et le lien de toutes ces erreurs partielles de la Philosophie nouvelle. Il y a donc encore place, croyons-nous, pour une réfutation plus méthodique et plus com-

plète, — si non de tous les détails, ce qui serait infini, — au moins des grandes lignes de cette philosophie à la mode.

Nous en commencerons l'essai par l'analyse des six confusions fondamentales que nous venons d'énumérer.

*
* *

I. Une première confusion, découverte au point de départ et à la racine de la théorie nouvelle, est celle de la *quantité* avec la *qualité*. Pour la mettre en lumière, rappelons brièvement les deux notions classiques.

La *quantité*, au sens étymologique du mot, est ce qui répond à l'une des deux questions : Quelle est la grandeur de tel objet ? Combien y a-t-il d'objets ? C'est donc la quantité qui fait le plus ou le moins dans les dimensions ou dans le nombre des objets.

On la définit : *ce qui est divisible* (au moins idéalement et virtuellement) en parties de même espèce. Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετόν [1]).

Si ces parties, avant la division, sont déjà distinctes, on a la quantité *discrète* ou le nombre : dix hommes, une douzaine de pommes. Si ces parties, avant leur division, sont au contraire indistinctes, en sorte que la fin de l'une soit aussi le commencement de l'autre, on a la quantité *continue* ou extensive, soit dans l'espace, soit dans le temps.

Nous avons dit : divisible en parties de même espèce, car la division de l'eau en hydrogène et oxygène ne dit pas sa quantité, et la réunion du cheval et du cavalier ne saurait former un nombre.

La *qualité*, au contraire, est la manière d'être qui perfectionne un objet, soit dans son être, comme la beauté,

[1]) Voici le texte complet d'Aristote : Quantum dicitur quod est divisibile in ea, quae insunt, quorum utrumque vel unumquodque unum quiddam et hoc aliquid aptum est esse. Ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε πέφυκεν εἶναι. *Meta.*, l. V, c. 13, tex. 18.

la durée, soit dans son opération, comme la vertu. Ainsi la force est une qualité de la matière, la santé une qualité des vivants, la science une qualité de l'esprit [1]).

On voit par là combien profonde est la différence entre la quantité et la qualité, entre le *quantum* et le *quale*. La qualité fait les êtres semblables ou dissemblables ; la quantité les rend égaux ou inégaux.

Mais ce n'est pas à dire que la qualité elle-même ne puisse avoir des degrés, c'est-à-dire du plus ou du moins dans la même perfection, et partant une certaine grandeur ou une certaine *intensité*. Et comme toute intensité est reconnue susceptible de grandir ou de diminuer, il est tout naturel de chercher de combien elle grandit ou de combien elle diminue, c'est-à-dire de la mesurer. Et si l'on peut la mesurer, elle est une quantité. Or on peut la mesurer : c'est ce qui ne saurait être nié.

Que si on ne la peut mesurer directement, comme on mesure l'étendue par la superposition d'un étalon, on pourra du moins la mesurer indirectement par les effets sensibles qu'elle produit dans la matière. Ainsi une force de tension ou une force musculaire se mesureront par leurs effets sur un dynamomètre ; et la force calorique par ses effets de dilatation sur le mercure du thermomètre. Par d'autres ingénieux procédés, les savants ont réussi à mesurer l'intensité des autres forces de la nature : lumière, son, magnétisme, électricité, etc.

On peut aussi mesurer l'intensité d'une qualité par sa comparaison avec une autre de même espèce. Ainsi deux forces qui s'équilibrent seront égales. Si l'une l'emporte, elle sera dite plus grande et sa rivale plus petite. Cette comparaison permet, dans un concours, de classer les plus

[1]) Pour les purs esprits, les notions tirées des êtres matériels sont métaphoriques. Ainsi l'égalité ou l'inégalité des intelligences n'est qu'une quantité métaphorique. Mais l'âme humaine n'est pas un pur esprit. Elle a des opérations organiques douées de quantité extensive et mesurable au moins indirectement.

forts et les plus faibles avec une précision quasi mathématique.

Enfin on peut parfois mesurer une qualité d'intensité variable en la comparant avec elle-même. Par exemple, on mesure une douleur actuelle par comparaison avec le degré maximum d'acuité ou le degré minimum déjà expérimenté. Et quoique cette appréciation soit plus vague et bien moins rigoureuse que les précédentes, il arrive parfois qu'une douleur peut paraître approximativement deux fois plus forte qu'à son début, et qu'ensuite elle semble avoir diminué d'autant. Il y a donc des qualités mesurables, c'est-à-dire douées de quantité.

La quantité peut donc être intensive, aussi bien qu'extensive, et vouloir, avec M. Bergson, réduire toute quantité à de l'étendue ou à des rapports de contenance dans l'espace, est un système préconçu, *a priori*, que la plus élémentaire observation se charge de démentir.

Nous n'irons pas cependant jusqu'à prétendre, avec M. Fouillée [1]), que toute quantité est premièrement et essentiellement intensive, en sorte qu'elle ne deviendrait extensive que par une projection plus ou moins illusoire dans l'espace. Mais nous accorderons que les dimensions de volume ou de masse sont plutôt une vue extérieure et superficielle de l'être quantitatif, tandis que son intensité est une vue plus profonde de son essence. Celle-ci est la « racine » — le mot est de saint Thomas ; — l'autre est son extension, sa manifestation dans l'espace.

C'est ce degré ou cette intensité mesurable dans la qualité que les scolastiques avaient appelé *quantité virtuelle*, *quantitas virtutis*, et qu'ils avaient déjà si souvent et si profondément analysé. Si M. Bergson avait connu leurs travaux, il n'aurait jamais essayé de confondre l'intensité d'une qualité avec cette qualité elle-même ou une simple « nuance »

[1]) Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, pp. 42, 44.

de cette qualité. Une « nuance » peut suffire à rendre deux qualités semblables ou dissemblables ; elle ne suffit pas à les rendre égales ou inégales d'intensité.

Pour légitimer sa grave confusion, voici la raison qu'il a essayé de faire valoir.

En appelant du même nom de grandeur la grandeur extensive et la grandeur intensive, « on reconnaît par là, dit-il, qu'il y a quelque chose de commun à ces deux formes de la grandeur, puisqu'on les appelle grandeur l'une et l'autre, et qu'on les déclare également susceptibles de croître et de diminuer. Mais que peut-il y avoir de commun au point de vue de la grandeur entre l'extensif et l'intensif, entre l'étendu et l'inétendu ? » [1]).

Je réponds : ce qu'il y a de commun c'est la *divisibilité*, au moins idéale et virtuelle, car il y a plusieurs espèces de divisibilité, et autant d'espèces de quantité, nous dit saint Thomas, que d'espèces de divisibilité [2]).

Lorsque vous mesurez la force ou la violence d'un coup de poing, sur un dynamomètre, vous reconnaissez des degrés différents dans l'intensité des effets produits et partant dans l'intensité de la force elle-même qui les produit.

Sans doute, en divisant ensuite par la pensée ces degrés d'une force, on ne divise pas la force elle-même en parties réellement multiples et séparables, mais on l'estime équivalente à du multiple. Ce qui suffit à calculer sa quantité. Ainsi l'on peut juger que tel homme en vaut deux ; et qu'un hercule de foire en vaut dix. Telle est la quantité virtuelle.

Sans doute encore, en divisant par la pensée ces degrés d'une même force, on ne divise pas de l'espace. Mais il y a bien d'autres choses que l'espace qui sont divisibles, chacune à sa manière, quoi qu'en dise M. Bergson. Il y a le nombre abstrait des mathématiciens qu'on divise en

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 2.
[2]) « Species quantitatis distinguntur secundum diversos modos divisionis. » S. Thomas, *Pot.*, IX, 7, b. 4.

unités ; la vitesse d'un mouvement que l'on divise en degrés; le discours dont les parties ne sont pas de l'espace; le temps dont les heures et les minutes ne sont pas davantage de l'espace. Le nier serait fermer les yeux aux expériences les plus élémentaires pour y substituer des théories préconçues.

Or la divisibilité, sous quelque mode qu'elle s'opère, réelle ou idéale, c'est — nous l'avons dit — la définition même de la quantité, de l'aveu de tous les philosophes, sans exception, même de ceux qui ont cherché à la quantité une raison d'être ou une racine encore plus profonde.

Concluons qu'il y a vraiment deux espèces de quantité continue dont les parties sont virtuelles ou indistinctes : 1° la quantité *extensive* dans le temps ou dans l'espace ; 2° la quantité *intensive* dans la qualité.

Si M. Bergson a nié cette dernière, c'est parce que la qualité lui a paru simple et exclusive de toute quantité : ce qui est vrai de la quantité extensive qu'elle exclut, et non de la quantité intensive qu'elle admet. Or, répétons-le, l'intensité n'est pas une qualité mais une grandeur de la qualité, puisqu'elle donne du plus ou du moins à la même qualité, la rend égale à une autre de même degré, ou équivalente à plusieurs autres de degré moindre, et partant mesurable.

C'est la même méprise qui conduira bientôt le même auteur jusqu'à cette conséquence autrement grave, de nier la quantité et la divisibilité du temps. Telle est la logique de l'erreur : insignifiante au point de départ, elle peut mener à un abîme, suivant l'adage : « Parvus error in principio, magnus est in fine » [1]).

Que le temps soit aussi qualitatif, personne n'en doute. Le temps est beau ou mauvais, la vie est gaie ou triste ; et tous les intervalles de la durée se distinguent ainsi par

[1]) Paroles de saint Thomas *(De ente et essentia)*, citées par Pie X, dans le *Motu proprio* du 1er sept. 1910.

des caractères intérieurs très variables. Mais de quel droit conclure : le temps est qualité, donc il n'est pas quantité ! Alors qu'il peut être l'un et l'autre à des points de vue différents. Il est l'un essentiellement, et l'autre accidentellement.

Nous traiterons bientôt ce sujet de la nature du temps. Pour le moment, il nous suffit de laisser entrevoir ici le germe des confusions futures dans cette première confusion de la quantité intensive avec une pure qualité. Comme si la qualité était incompatible avec toute quantité !

Assurément, les contradictoires s'excluent ; mais les divers et les contraires se marient à merveille dans les réalités de la nature, et c'est le cas de la quantité et de la qualité, qui à la fois se distinguent et s'allient fort bien [1]).

*
* *

II. La deuxième confusion signalée est celle de l'*unité* avec le *nombre*. On trouve en effet dans le chapitre indiqué du même ouvrage cette étonnante proposition qui résume

[1]) La nature de la quantité virtuelle, *quantitas virtutis*, a été, disons-nous, merveilleusement analysée par les scolastiques. On en pourra juger par cet échantillon. Saint Thomas dit qu'on peut la considérer *dans sa racine* ou dans ses *effets extérieurs*. Dans sa racine, elle se confond avec la perfection de la forme ou de la qualité : « in radice, id est, in ipsa perfectione formae vel naturae ». Mais on peut la considérer aussi dans ses effets extérieurs, surtout dans l'intensité de ses effets : « attenditur quantitas virtualis in effectibus formae » et c'est à ce point de vue qu'elle est divisible et mesurable (1ª *Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1, c.). Et comme la quantité, ajoute-t-il, se définit par la divisibilité, il suffit que ses effets extérieurs soient divisibles et mesurables, pour qu'elle ait, à sa manière, — équivalemment — la nature de la quantité. Bien plus, elle participe à la fois à la quantité discrète et à la quantité continue. A la première, par le nombre de ses effets ou des objets simultanés auxquels sa vertu peut s'étendre à la fois ; à la seconde, par l'intensité ou le degré de vertu de son action sur le même objet. Elle a donc, deux fois, le titre de quantité, mais à sa manière propre, car il y a autant d'espèces de quantité que d'espèces possibles de division. « Species quantitatis distinguntur secundum diversos modos divisionis » (*Pot.*, IX, 7, b. 4). — « Ratio quantitatis in communi consistit in quadam divisibilitate... unde ratio quantitatis invenitur proprie in illis quae secundum se dividuntur... Invenitur etiam quodammodo in illis quorum divisio attenditur secundum ea quae extrinsecus sunt, sicut virtus

sa pensée : « Les unités, à leur tour, sont de véritables nombres » [1]). — Mais si les unités sont un nombre de fractions, ce nombre est-il pair ou impair ?... — Ni l'un ni l'autre, évidemment, et cette simple réplique du bon sens fait pressentir le sophisme qui essaie de confondre l'unité dont les parties, n'étant que virtuelles et indistinctes, sont sans nombre, avec une somme ou un produit dont les parties, étant toujours distinctes et actuelles, sont toujours un nombre.

L'unité et la somme peuvent, il est vrai, l'une et l'autre, être appelées des synthèses. Mais il y a deux conceptions fort différentes de la synthèse. La *synthèse-résultat*, née de l'assemblage de plusieurs éléments, est postérieure à ses éléments : telle est la somme. Au contraire, la *synthèse-principe* est antérieure à ses éléments auxquels elle donne naissance par sa division : telle est l'unité [2]), non seule-

dicitur divisibilis et quantitatis rationem habens, ex ratione et divisione actuum et objectorum » (1ª *Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, ad 1). — « Quantitas virtutis attenditur dupliciter : vel quantum ad numerum objectorum, et hoc per modum quantitatis discretae ; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum, et hoc est sicut quantitas continua (1ª *Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1, ad 2).

« Duplex est quantitas. Una scilicet quae dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est... Sed alia est quantitas *virtutis*, quae attenditur secundum perfectionem alicujus naturae vel formae ; quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid est magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas *virtualis* attenditur *primo* quidem in radice, id est in ipsa perfectione formae vel naturae ; et sic dicitur magnitudo specialis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. — *Secundo* autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. *Primus* autem effectus formae est esse (durare) ; nam omnis res habet esse secundum suam formam. *Secundus* autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt majoris durationis. Secundum operationem vero, in quantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt magis potentia ad agendum. » — 1ª, q. XLII, a. 1, ad 1. — Cfr. Aristote, *Metap.*, lib. V, c. 13. — S. Thomas, *in Meta.*, lib. V, lec. 5 ; Opuscule *De natura generis*, c. 20. — Suarez — Complutenses — Scotus — Goudin — Lossada, etc.

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 62.

[2]) Nous retrouverons plus tard la même méprise dans la conception du *moi* dont M. Bergson fera la somme ou la file des phénomènes

ment l'unité abstraite du mathématicien, mais encore l'unité concrète. Telle est, par exemple, l'unité de la cellule-mère, dont le fractionnement graduel produira les cellules dérivées de tel ou tel organisme complet. C'est ce qui a fait dire à Aristote que l'unité est antérieure aux parties : Τὸ ὅλον πρότερον ἀναγκαιὸν εἶναι τοῦ μέρους [1]).

Bien loin d'avoir en elle un certain *nombre fini* et déterminé de fractions réelles, l'unité n'en a aucune, tant qu'elle n'est pas divisée, soit physiquement, soit mentalement. Quant aux fractions purement possibles, elles sont *sans nombre*, car l'indéfini n'est pas un nombre. Et c'est pour cela qu'Aristote a soutenu que les fractions sont en puissance et non pas en acte dans l'unité : μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μὴ ἐνεργείᾳ [2]).

Que si on leur supposait un *nombre infini*, on tomberait aussitôt dans l'absurde, car un nombre infini actuellement réalisé est une impossibilité manifeste. L'admettrait-on, qu'on retomberait dans une autre contradiction. En effet, chacune de ses parties sera supposée simple ou quantitative. Si on les dit quantitatives, les fractions totalisées seraient infinies et partant beaucoup plus grandes que l'unité, qui n'a rien d'infini : ce qui est impossible.

Si on les dit, au contraire, simples et inétendues, une ligne AB serait composée d'un nombre infini de points sans étendue ; un mouvement AB serait composé d'un nombre infini de positions sans mouvement ; et la durée T, d'un nombre infini d'instants sans durée. C'est alors que M. Bergson aurait beau jeu de nous reprocher de constituer l'étendue avec l'inétendu, le mouvement avec l'im-

psychiques, alors qu'il en est la cause et le principe ; — et dans la notion de *continu* dont M. Le Roy fera « une poussière incohérente et infiniment ténue, ne présentant ni liens intérieurs ni lacunes » *(Revue de mét. et de mor.*, 1899, p. 547). Une telle notion serait celle du discontinu absolu ou du contigu et non du continu. Le continu est une unité dont les fractions sont seulement en puissance.

[1]) Aristote, *Polit.*, l. I, c. 2.

[2]) Aristote, *Meta.*, l. IV, c. 26, § 1.

mobile, la durée avec ce qui ne dure pas ! Mais nous n'avons jamais mérité un tel reproche. Pour nous, au contraire, le point n'est pas une partie de la ligne ni du mouvement, l'instant n'est pas une partie du temps. Le point n'est que la fin ou le commencement d'une ligne ou d'un mouvement ; l'instant, la fin ou le commencement d'une durée, ou bien le passage d'une partie à la suivante.

Voilà le sens métaphysique et rigoureux de ces termes. Ce qui n'empêche pas de prendre aussi l'instant au sens psychologique [1]), comme un *minima* de durée perceptible à la conscience. Mais alors ce *minima* n'est plus instantané, il a une durée finie, — comme tous les prétendus instantanés des photographes, — et la durée totale n'est plus qu'un multiple de cette durée partielle. On peut prendre alors ce *minima* comme une tranche ou une unité du temps, sans encourir le reproche en question.

Que si aucune unité du temps ou de l'espace n'a rien d'infini, le mouvement peut le traverser, et tous les arguments de Zénon contre la possibilité du mouvement tombent du même coup. Et c'est ce que, dans sa réfutation de Zénon, M. Bergson n'a pas vu, et n'a pas pu voir, du point de vue à contresens, où il s'est placé [2]).

Concluons : L'unité n'est pas un nombre de fractions, ni fini, ni infini.

*
* *

III. Troisième confusion : celle du *nombre* avec l'*espace*. D'abord, peut-on affirmer sans réserve, comme le fait

[1]) Au sens psychologique, on peut aussi introduire l'idée d'un *maintenant (nunc)* dans la notion de temps, comme l'idée d'un *ici présent (hic)* dans la notion d'espace. Le *nunc* du temps définit l'*avant* et l'*après* par rapport à la sensation présente. Le *hic* de l'espace définit la gauche et la droite, l'avant et l'arrière, le dessus et le dessous, par rapport à un ici. On dit alors que l'espace et le temps sont *centrés*. Mais ce sont là des données accessoires dont les sciences et la philosophie font abstraction.

[2]) Voy. notre réfutation de Zénon : *Théorie fondamentale de l'acte et de la puissance*, pp. 62 et suiv.

M. Bergson, que « l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place » [1]) ?

Sans doute, c'est avec des boules ou d'autres objets matériels et étendus que l'enfant apprend à compter, et en ce sens c'est bien avec de l'espace que l'on commence à construire des nombres. Mais l'esprit s'en dégage bientôt, et s'élève au-dessus de la matière pour compter des choses inétendues, comme des points géométriques, des notes de musique, des données psychiques ou morales, telles que les sept Sacrements ou les trois vertus cardinales ; ou bien des données métaphysiques, comme les dix catégories ou les six transcendantaux. Il compte aussi des nombres abstraits composés d'unités abstraites qui n'ont rien d'étendu. Enfin il compte le nombre d'années, de mois, de jours, de minutes qu'il a vécues, et il le place dans le temps et nullement dans l'espace, quoique ce temps ait, d'une certaine manière, traversé les espaces et les lieux où l'on a vécu.

Allons plus loin. Si l'espace, où M. Bergson voudrait reléguer le nombre, le contient réellement, c'est qu'il l'a emprunté bien moins à la quantité et aux dimensions spatiales des objets qu'il contient, qu'à la variété et aux contrastes des qualités qui distinguent surtout les choses entre elles, aux yeux de l'observateur attentif. En effet, videz l'étendue de toutes ses différences qualitatives ; supprimez les figures, les couleurs, les sons... Aussitôt elle devient une continuité uniforme et confuse, où je ne sais plus distinguer de nombre. C'est donc bien plus avec des figures et d'autres qualités qu'avec des étendues que je compte. Or pour nombrer des qualités, inutile de les projeter dans l'espace, ou, tout au moins, de nombrer les espaces où je les projette. Pour compter les espèces de plantes ou d'animaux, je n'ai besoin de compter aucun lieu ; encore

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 64.

moins pour compter les peines et les plaisirs, les pensées et les désirs que j'éprouve. Le nombre déborde donc l'espace de tous côtés ; il gouverne la qualité non moins que la quantité, le temps non moins que l'espace, l'esprit non moins que la matière. Il fait éclater de toute part l'étroite prison où M. Bergson voudrait le renfermer.

Il est donc faux de dire : « Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace » ; — « c'est à cause de leur présence dans l'espace que les unités sont distinctes » ; — toujours « nous localisons le nombre dans l'espace » [1]). L'auteur de ces paroles est le jouet de son imagination, captive elle-même de l'étendue spatiale.

Cela est faux, disons-nous, parce que c'est contraire aux faits. Nos idées des trois vertus théologales ou des sept Sacrements, des trois propositions d'un syllogisme ou des minutes qu'a duré une argumentation, sont parfaitement claires et distinctes sans avoir besoin d'être localisées dans aucun espace.

Ce n'est pas que la localisation ne soit très souvent utile pour soutenir la pensée. Nos idées les plus distinctes du temps et de l'espace peuvent s'appuyer sur des images temporelles ou spatiales. Ainsi pour compter les notes ascendantes de la gamme, je puis me figurer une ligne verticale en mouvement de bas en haut et y échelonner des notes qui s'élèvent pareillement des plus basses aux plus hautes. Mais je sens bien qu'en les comptant, je compte autre chose que de l'espace, car si je ne comptais que des points dans l'espace, une ligne horizontale me servirait tout aussi bien qu'une ligne verticale ; ce qui n'a jamais lieu. Donc, même en utilisant des images spatiales pour compter, je compte autre chose que de l'espace.

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, pp. 60, 64, 172. — « L'idée même du nombre deux, ou plus généralement d'un nombre quelconque, renferme celle d'une juxtaposition dans l'espace... comme si la représentation du nombre deux, même abstrait, n'était pas déjà celle de deux positions différentes dans l'espace. » *Ibid.*, p. 67. — « L'impénétrabilité fait donc son apparition en même temps que le nombre. » *Ibid.*, p. 68.

Le nombre est donc, par essence, une notion transcendante de l'espace comme du temps. Et cela est vrai tout aussi bien des *unités* qui composent le nombre, que de la somme totale produite par ces unités.

Aussi ajouter, comme le fait M. Bergson, que « par cela même qu'on admet la possibilité de diviser l'unité en autant de parties que l'on voudra on la tient (l'unité) pour étendue » [1]), — est un non-sens. Ni les fractions concrètes d'un temps donné, ni les fractions abstraites du mathématicien, ne font un atome d'étendue. Pas plus qu'une unité générique ou spécifique des logiciens ou des botanistes n'est étendue par cela seul qu'elle peut être divisée en catégories subalternes. Répétons-le : on divise autre chose que l'étendue, parce que la quantité extensive n'est pas la seule espèce de quantité. Ainsi l'on divise en degrés la puissance d'une force ou l'intensité d'une qualité.

Il est vrai que ces fractions dans l'unité, comme ces unités dans un nombre sont *coexistantes* ou simultanées. Mais la coexistence n'est pas suffisante à constituer de l'étendue. Trois sons simultanés, trois douleurs ressenties à la fois, trois termes de la même proposition ou trois propositions d'un même syllogisme, ne font pas un atome d'espace. Et c'est cette nouvelle confusion de la simultanéité avec l'espace qui clôt dignement cette dissertation : « Toute addition implique une multiplicité de parties perçues simultanément » [2]), et partant de l'espace.

Sous cette nouvelle forme se cache toujours la même erreur, à savoir que toute quantité se ramène à des dimensions spatiales, à des rapports de contenant et de contenu dans l'espace.

* *

IV. La quatrième erreur, avons-nous dit, consiste à identifier l'*espace* avec *l'homogène*. « L'espace doit se définir

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 62.
[2]) *Ibid.*, p. 64.

l'homogène, et inversement, tout milieu homogène et indéfini sera espace » [1]). D'où M. Bergson conclura, comme nous le verrons plus tard : le temps de la science et du simple bon sens est homogène ; donc il n'est que de l'espace. Il n'est pas le *vrai* temps.

Pour percer à jour ce sophisme, il suffira de rappeler encore une fois les définitions classiques, calquées sur les faits les plus élémentaires de l'expérience universelle.

On peut entendre par quantité homogène, soit la quantité *discrète* ou le nombre, soit la quantité *continue*. Mais le nombre est désormais hors de cause, après ce que nous venons de dire sur l'impossibilité de le confondre avec l'espace. Reste donc à parler de la quantité continue, c'est-à-dire de celle dont les parties, bien loin d'être distinctes et actuelles, comme les unités dans un nombre, sont au contraire indistinctes et en puissance avant la division qui les fait naître.

Or il y a deux espèces de quantité homogène et continue, comme l'expérience nous le révèle. L'une est *simultanée*, l'autre *successive*. L'une possède à la fois toutes ses parties quoique à l'état confus et indivis ; l'autre les acquiert peu à peu dans un écoulement continu. La première s'identifie avec l'espace, soit avec l'espace plein ou physique, soit avec l'espace vide ou géométrique qui est la mesure idéale du précédent. Contenant et contenu sont en effet deux points de vue de la même notion d'espace.

Mais si nous accordons volontiers que l'espace s'identifie avec une telle quantité continue et homogène, nous ne pouvons admettre qu'il s'identifie pareillement avec cette autre quantité continue et homogène dont la réalité, bien loin d'être simultanée, n'est que successive et graduelle. Et pour nier résolument cette prétendue identité, il nous suffit d'en appeler aux faits les mieux expérimentés, tels que le *temps*, le *mouvement* local et le *discours*.

[1]) Bergson, *ibid.*, p. 74.

Le *temps* se compose d'intervalles écoulés entre deux instants donnés, le *mouvement* de distances parcourues, et le *discours* de paroles ou de phrases prononcées. Or jamais on ne peut se trouver en présence de deux parties simultanées d'une telle quantité successive. Tandis que deux parties du même espace coexistent sous nos yeux, jamais deux minutes du même temps, ni deux stades du même mouvement, ni deux paroles du même discours. Et cette possibilité ou impossibilité de coexistence de plusieurs parties, n'est pas un détail accidentel, mais l'essence même de ces notions, ce qui distingue la quantité simultanée de la quantité fluente, l'espace du temps. La quantité homogène et successive n'est donc pas de l'espace et s'en distingue essentiellement. Le nier, ce n'est pas adapter les théories aux faits, mais les forger sans se soucier des faits. Ce n'est plus de la science, c'est de la fantaisie ou du rêve.

*
* *

V. La cinquième erreur consiste à confondre le *temps* avec le *mouvement*, qui se produit avec le temps, et par conséquent à confondre la partie avec le tout. Et comme le mouvement conscient est le seul, d'après M. Bergson, où le temps se révèle, c'est aussi avec le mouvement psychique ou vital qu'il le confondra bientôt, par la négation du temps cosmologique.

Sans doute, répondrons-nous, il n'y a pas de temps sans mouvement. Malgré cela, le temps n'est pas identique au mouvement. Il en est seulement la condition et la mesure.

Aristote et saint Thomas [1]), avec leurs commentateurs les plus autorisés, ont donné de cette distinction des preuves nombreuses et péremptoires faciles à résumer en quelques mots.

[1]) Aristote, *Phys.*, l. IV, c. 10, text. 95, 96 et S. Thomas, *ibid.*, lec. 16 ; — opuscule *de Tempore*, c. 2. — Cfr. S. Augustin, Complutenses, Rubius, de San, etc. — *E contra*, Scot, Suarez,... Nys, etc.

1° Le mouvement est plus ou moins rapide dans le même temps ; donc il en diffère.

2° Le temps est la mesure du mouvement — puisqu'il mesure sa durée, et qu'il entre dans la mesure de sa quantité, — or la mesure et le mesuré font deux.

3° Pour être une mesure, le temps doit être uniforme et non pas plus ou moins rapide comme le mouvement.

4° On conçoit des mouvements instantanés, — comme le passage de l'être au non-être, — tandis qu'un temps instantané serait contradictoire et inintelligible.

5° On conçoit aussi la réversibilité des mouvements, revenant à leur point de départ (chaque fois du moins que des liaisons causales ne s'y opposent pas). Or la réversibilité du temps serait absurde, car le temps passé ne revient plus.

Donc le temps et le mouvement ne sont pas identiques ; ils s'accompagnent seulement, comme le dit si bien saint Thomas : *tempus sequitur motum* [1]).

On pourrait donc se représenter la quantité de temps et la quantité de mouvement dans un temps donné, comme deux faces inséparables et, pour ainsi dire, deux dimensions du même mouvement, non équivalentes et essentiellement distinctes.

Cette conception d'un réalisme modéré, — aussi éloigné d'un réalisme absolu que d'un idéalisme pur, — n'est pas plus inconcevable que toute autre notion de grandeur, par exemple, de la longueur, objectivement distincte de la largeur et de la profondeur, quoique inséparable, et servant de mesure partielle au volume total. Ainsi, la quantité de temps, quoique inséparable de la quantité de mouvement, en est objectivement distincte et lui sert de mesure partielle.

Que si, au contraire, nous avions confondu le temps avec le mouvement, nous devrions admettre qu'une même quantité de temps correspond toujours à une même quantité de

[1]) S. Thomas, *In Phys.*, l. IV, lec. 17.

mouvement, — ce que l'expérience la plus élémentaire dément. Nous devrions admettre, en outre, des espèces de temps aussi nombreuses que les espèces de mouvement : des temps rectilignes et circulaires, des temps vibratoires, rotatoires et ondulatoires ; des temps uniformes, accélérés ou ralentis, etc., ce qui n'a pas de sens. En outre, tous ces temps étant sans commune mesure, il serait impossible de mesurer l'un par l'autre. Impossible, par exemple, de mesurer le temps qu'a duré la course d'un projectile, par le temps marqué par un chronomètre, ni celui-ci par le temps sidéral : tous ces temps pouvant être d'espèce ou de vitesse différente. Donc plus de mesure uniforme et commune. Et c'est bien la conclusion devant laquelle ne recule pas M. Bergson, qui se scandalise de ce que, dans l'hypothèse où « les mouvements de l'univers se produiraient deux ou trois fois plus vite, il n'y aurait rien à modifier ni à nos formules (pour mesurer le temps), ni aux nombres que nous y faisons entrer » [1]).

Bien loin que le temps soit rapide et lent comme le mouvement, nous voyons, au contraire, que le mouvement est d'autant plus rapide qu'il s'accomplit en moins de temps, et d'autant plus lent qu'il en exige davantage.

Il semblerait cependant que parfois le temps s'accèlère ou se ralentit avec la vitesse du mouvement. Ainsi dans ces longues heures de sommeil où la vie se ralentit, le temps semble plus court : le réveil paraît presque continuer les derniers moments de la veille, les instants intermédiaires n'ayant pas été perçus par la conscience. D'autres fois, au contraire, lorsque le mouvement de la vie s'accélère avec une activité dévorante, le temps se précipite pareillement et paraît beaucoup plus court. Mais ce n'est là qu'une apparence due à une impression subjective de la sensibilité, comme le prouve l'opposition même de ces deux expériences. Car, si le temps était identique au mouvement et

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 88.

à l'intensité de la vie, il devrait être dit long dans le deuxième cas et court dans le premier, au lieu d'être dit court dans les deux cas.

Du reste, pour mesurer le mouvement par le temps où il s'exécute, il faut que le temps soit une mesure uniforme et constante, car une mesure élastique et variable ne mesurerait rien exactement. Il doit être uniforme comme le nombre qui nous sert à le compter et qui n'est jamais ni lent ni rapide. Il a donc fallu distinguer du temps concret que marque plus ou moins exactement notre montre, par exemple, un temps abstrait et idéal qui seul a le droit de régler le premier.

Le mouvement apparent des cieux en serait comme la grandiose horloge, tant sa durée a semblé typique et régulatrice, la plus voisine de l'idéal.

De même que pour calculer les directions des mouvements dans l'espace, il a fallu distinguer des espaces réels et mobiles, un espace abstrait, absolu et immobile, réceptacle immense et sans fin où tous les corps se déploient ; ainsi a-t-on imaginé un temps absolu, parfaitement régulier dans sa marche, où toutes les durées particulières coïncident et prennent date, en se déroulant. Mais ce sont là des êtres de raison, des artifices ingénieux pour fixer les idées dans les calculs, qui ne suppriment nullement la réalité des espaces concrets et des durées concrètes dont ils sont la mesure idéale et le réceptacle imaginaire.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le temps réel et concret mesure le mouvement. Or ce qui mesure et ce qui est mesuré sont distincts ; on ne peut donc les confondre.

*
* *

VI. La sixième erreur des Bergsoniens, l'erreur capitale, — et par elle nous abordons le nœud vital du sujet, — est de définir le Temps par *qualité hétérogène* ou, comme

ils disent, par une « hétérogénéité pure », étrangère à toute espèce de quantité. En sorte que le Temps serait conçu d'abord comme une pure *qualité*, absolument simple et impossible à mesurer ou à diviser en intervalles égaux ou inégaux ; ensuite comme qualité *hétérogène*, c'est-à-dire en changement perpétuel et essentiel, supprimant toute ressemblance, à plus forte raison toute identité du même être à deux instants de sa durée, et par suite supprimant la durée dans le Temps.

C'est ici que le paradoxe de M. Bergson atteint son maximum d'acuité et d'invraisemblance, en même temps que de subtilité ; aussi réclamons-nous du lecteur toute sa bienveillante attention, tout son effort d'application.

Pour comprendre comment M. Bergson a été conduit à une telle notion excentrique, si étrangère aux données de l'expérience, il faut connaître le point de départ et l'orientation première de sa pensée.

De très bonne heure, — nous dit un de ses biographes et admirateurs, — notre jeune philosophe, qui était surtout fort en mathématiques, fut frappé de la différence profonde qui semble exister entre la notion mathématique et la notion philosophique du temps. Voici comment il résume sa pensée :

« Le caractère singulier du temps dans les équations de la mécanique est de *ne pas durer*. Le temps abstrait *t* attribué par la science à un objet matériel, ne consiste, en effet, qu'en un nombre déterminé de *simultanéités*, ou plus généralement de *correspondances*, nombre qui reste le même quelle que soit la nature des intervalles qui séparent les correspondances les unes des autres. On pourrait supposer, par exemple, que le flux du temps prît une rapidité infinie, que tout le passé, le présent et l'avenir des objets matériels fût étalé d'un seul coup (?) dans l'espace : il n'y aurait rien à changer aux formules du savant, le nombre *t* signifiant toujours la même chose, savoir un nombre déter-

miné de correspondances entre les états des objets et les points de la ligne toute tracée qui serait maintenant le cours du temps. »

Et M. Bergson de conclure : « La science n'opère sur le temps et le mouvement qu'à la condition d'en éliminer d'abord l'élément essentiel et qualitatif, — du temps la durée, et du mouvement la mobilité » [1]).

Pour lever ce scandale un peu factice, il suffit de reconnaître que la science et la philosophie traditionnelle, — tout en acceptant la donnée vulgaire du temps, ne l'étudient pas au même point de vue, ni dans le même but. La science s'occupe de la mesure du temps ; la philosophie étudie surtout le temps mesuré. Or, de même que pour l'espace, le contenant et le contenu sont deux points de vue différents du même espace, ainsi le *temps-mesure* et le *temps mesuré* devront être pareillement des points de vue différents.

La différence est même ici beaucoup plus notable pour le temps que pour l'espace. En voici la raison :

Tandis que nous pouvons mesurer directement l'espace concret, tel que la longueur AB en lui superposant un étalon de convention tel que le mètre, et calculer d'après la comparaison des deux espaces, mesurant et mesuré, combien il y a de mètres ou de fractions de mètre entre A et B, nous ne pouvons plus procéder ainsi quand il s'agit du temps.

Il n'y a pas d'étalon tout fait du temps, que je puisse plier ou rouler comme un décamètre, ou manipuler comme lui pour le superposer à la durée réelle. Il n'y a pas non plus d'étalon fluide et successif. Je ne puis prendre une révolution apparente du soleil et l'appliquer sur celle de demain pour les comparer, ni prendre une oscillation du balancier et l'appliquer sur d'autres oscillations, comme

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, pp. 87, 89.

on applique une ligne sur une autre pour voir si elles sont égales. Ici toute superposition est impossible [1]).

Pour mesurer le temps, cette grandeur fluide qui échappe à toute mesure directe, le savant devra donc employer des moyens détournés. Au lieu de le mesurer lui-même, il mesurera à sa place un substitut du temps, c'est-à-dire quelqu'un de ces phénomènes sensibles qui s'accomplissent dans l'espace et peuvent être considérés en fonction du Temps.

S'il s'agit d'un temps dont la durée successive a laissé des traces dans l'espace, comme pour le mouvement d'un projectile, nous aurons prise sur cet espace et nous pourrons constater qu'un mobile animé d'un mouvement uniforme parcourt constamment des espaces proportionnels aux temps écoulés, c'est-à-dire que l'espace parcouru e est toujours égal au produit de la vitesse v par le temps t. D'où la formule élémentaire : $e = vt$. De laquelle on déduit algébriquement les deux autres formules : $v = \frac{e}{t}$ et $t = \frac{e}{v}$. Cette dernière indique clairement que le temps a pour équivalent l'espace parcouru divisé par la vitesse mise à le parcourir.

Que si le temps à mesurer ne laisse aucune trace saisissable dans l'espace, comme celui où se déroulent nos phénomènes de conscience, la difficulté va s'accroître sans devenir insoluble.

D'ordinaire, — et c'est le procédé le plus simple, — on prendra pour le mesurer, un changement de lieu, tel que

[1]) Nous ne voudrions pas nier cependant que, pour des durées très courtes, la conscience ne puisse apprécier directement l'égalité ou l'inégalité de deux mouvements. Ainsi l'horloger apprécie à l'oreille si les battements d'un pendule sont isochrones. Par la répétition, et pour ainsi dire la superposition idéale d'un intervalle temporel sur un autre intervalle, l'uniformité des durées est assez clairement appréciée. On peut même apprécier directement s'il bat la seconde. Mais ce mode de mensuration, outre qu'il est exceptionnel, est encore trop subjectif pour être rigoureux et scientifique. Il exige comme complément des mesures externes. Ainsi l'on a déterminé qu'à Paris, pour battre exactement la seconde, le pendule doit avoir une longueur de 0,99384.

le va-et-vient d'un pendule, et comme on suppose ses oscillations isochrones, en vertu du principe que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets, il suffira de compter le nombre de ces battements, que nous nommerons des secondes, si vous voulez, et de constater les coïncidences du premier et du dernier avec le commencement et la fin du phénomène psychique en question, pour en conclure qu'il a duré tant de secondes, de minutes ou d'heures.

Nous disons que c'est le procédé le plus simple, car l'on pourrait en imaginer de plus compliqués. On pourrait, par exemple, supputer les durées en les rapportant à des élévations ou à des abaissements réguliers de température, à des écoulements de sable ou d'eau — comme on le fait avec un sablier ou avec une clepsydre (horloge d'eau), — voire même à des processus psychiques, tels qu'un nombre déterminé de paroles. On dit ainsi que tel phénomène a duré l'espace d'un *Pater* ou d'un *Ave*. Mais rien n'égale en précision le mouvement local d'un pendule ou d'un chronomètre : c'est l'instrument scientifique par excellence de la mesure du temps. On le règle sur le mouvement apparent du ciel, dont la marche régulière est pour nous la manifestation la moins imparfaite, et pratiquement suffisante du cours idéal du temps.

Que si le temps se mesure par autre chose que du temps, il n'est donc plus surprenant que la notion de *temps-mesure*, c'est-à-dire de cet équivalent ou substitut du temps dont s'occupe le savant en mécanique ou en astronomie, soit assez différente de celle du *temps mesuré* dont le philosophe précise la nature ou que le psychologue expérimente en sa conscience. Mais au lieu de se contredire, les deux points de vue se complètent et le scandale est levé.

Cette solution était sans doute trop simple et trop banale pour plaire à un esprit aussi compliqué et original que celui de M. Bergson. Voici la solution autrement subtile et nouvelle qu'il va nous proposer.

Il faut distinguer, dit-il, deux sortes de temps [1]). Le premier, qui répond à la notion vulgaire et scientifique, est un temps quantitatif et homogène. Il est long ou court et partant mesurable. Ses parties, quoique intimement unies et continues entre elles, se distinguent les unes des autres : il y en a de passées, de présentes et de futures. Pour se distinguer ainsi, en se déroulant successivement, elles se mettent en dehors les unes des autres et s'excluent réciproquement. Mais ce temps vulgaire, déclare M. Bergson, n'est qu'un décalque de l'espace, un temps « bâtard » qui recèle « tout un monde de difficultés ». Il faut le traiter comme illusoire. L'autre temps, le seul réel, aux yeux de M. Bergson, est un temps étranger à la quantité, à la division et à la mesure, un temps purement qualitatif, et comme cette qualité consiste à changer sans cesse, puisque l'instant présent, étant plus vieux que le précédent, n'est jamais le même, elle est « l'hétérogénéité pure ».

En présence de cette nouvelle thèse, nous allons nous poser deux questions : 1° Quelles sont les preuves alléguées pour nous faire rejeter comme illusoire la notion vulgaire et scientifique de Temps ? 2° Quelle est la valeur de la nouvelle notion ; est-elle même simplement intelligible ?

*
* *

A la *première* question, nous répondrons : M. Bergson affirme sans preuve que le temps vulgaire est illusoire, car on ne peut considérer comme des preuves ni l'hypothèse

[1]) M. Bergson imite en cela Berkeley, qui avait fait sur l'espace une analyse analogue à celle de M. Bergson sur le temps. L'un et l'autre distinguent deux sortes de notions, l'une vulgaire et illusoire, l'autre métaphysique et vraie, à leur sens, qu'ils prennent pour base de leurs systèmes. Mais l'un et l'autre, au cours de leur exposition, ont été obligés de se contredire et de rétablir implicitement celle des notions qu'ils avaient explicitement niée. Ainsi, par exemple, la notion d'un *minima* sensible de temps s'imposera à M. Bergson, comme à Berkeley s'était imposé le *minimum* sensible d'espace (Cfr. Berthelot, Revue de mét. et de mor., 1910, pp. 744-775).

que l'ancienne notion est celle d'un temps « bâtard », — ni l'affirmation « qu'elle recèle tout un monde de difficultés ».

Cependant examinons de plus près ces deux semblants de preuves.

D'abord, que veut dire M. Bergson [1]) en affirmant que la notion vulgaire est celle d'un temps « bâtard » ? — Le voici, en nous servant de l'exemple qu'il a lui-même choisi.

Comment comptons-nous les coups successifs d'une cloche lointaine ? Pour les compter, il nous faut les aligner dans un milieu homogène où ils viennent successivement occuper un rang : un, deux, trois, quatre... « Reste à savoir si ce milieu est du temps ou de l'espace » [2]). Or pour M. Bergson c'est sans doute de l'espace [3]). En effet, le second ne saurait s'ajouter au premier, ni le troisième au second que s'ils se conservent, et s'ils se conservent, ils deviennent aussitôt simultanés, c'est-à-dire, qu'ils deviennent de l'espace. « C'est donc bien dans l'espace que s'effectue l'opération... ces moments susceptibles de s'additionner entre eux sont des points de l'espace. D'où résulte qu'il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels qui forment un nombre immédiatement ; et celle des faits de conscience qui ne sauraient prendre l'aspect d'un nombre, sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique où intervient nécessairement l'espace » [4]). C'est cette union adultérine du temps avec l'espace qui donne un produit « bâtard ». Le temps « qualité pure » s'altère ainsi et con-

[1]) « Le temps conçu sous la forme d'un milieu homogène est un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. » Bergson, *Essai sur les données,* p. 74.

[2]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 66.

[3]) « Le temps entendu dans le sens d'un milieu où l'on distingue et où l'on compte, n'est que de l'espace. » *Ibid.*, p. 69.

[4]) « Lorsque nous parlons du temps, nous pensons le plus souvent à un milieu homogène où nos faits de conscience s'alignent, se juxtaposent, comme dans l'espace. » *Ibid.*, p. 68. — Que ce milieu idéal soit partiellement analogue au milieu idéal de l'espace, *oui ;* identiqne, *non.* L'un a trois dimensions, l'autre n'en a qu'une ; l'un est simultané, l'autre successif.

tracte au contact de l'espace l'apparence trompeuse d'une quantité ou d'un nombre. Il devient alors ce que l'opinion vulgaire et scientifique veut qu'il soit.

Le sophisme ici sera vite percé à jour. Il consiste à dire : « un moment du temps ne saurait se conserver pour s'ajouter à d'autres sans devenir simultané ; donc il devient de l'espace » [1]).

Sans doute, répliquerons-nous, le moment passé est bien passé et ne se conserve plus *physiquement*. S'il se conservait ainsi, il perdrait son caractère essentiel de successif pour devenir simultané : ce qui est contradictoire. Mais pourquoi ne se conserverait-il pas *mentalement ?* Pourquoi son souvenir, avec son caractère d'écoulement successif, ne resterait-il pas gravé dans la mémoire ? Et s'il en est ainsi, comme la conscience l'atteste, cela suffit pour que l'esprit unisse dans une synthèse mentale ces divers moments du passé, en conservant l'ordre chronologique de leur écoulement.

L'esprit complète ainsi ce que la réalité fluente n'avait fait qu'indiquer ; il en fait la synthèse. Voilà pourquoi les scolastiques ont défini le temps *un être de raison, fondé sur la réalité,* et qui par suite n'est pas purement idéal et irréel.

Il est seulement en partie réel et en partie idéal. Réel, puisque chacune de ses parties successives a l'existence et un ordre réel de succession. Idéal, puisque cet ordre n'est compris formellement comme synthèse que par l'esprit, comme le nombre qu'il contient n'est nombré que par l'esprit [2]).

[1]) « Si une somme s'obtient par la considération successive de différents termes, encore faut-il que chacun de ces termes demeure lorsqu'on passe au suivant, et attende, pour ainsi dire, qu'on l'ajoute aux autres : comment attendrait-il s'il n'est qu'un instant de la durée ? et où attendrait-il si nous ne le localisons dans l'espace ? » *Ibid.*, p. 60.

[2]) « Quaedam sunt quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali... et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius

Voilà pourquoi saint Thomas a répété en l'approuvant la célèbre parole d'Aristote : « Sans l'intelligence il n'y aurait pas de temps ». Parole dont on comprendra maintenant le sens véritable. Elle n'est nullement idéaliste à la manière Kantienne, encore moins réaliste outrée à la manière du temps Newtonien contre lequel M. Bergson a beau jeu [1] ; mais elle tient le milieu entre ces deux exagérations en sens inverse. C'est une notion idéale, bien fondée ou calquée sur la réalité, comme pour les autres notions universelles.

Cette explication, si claire et si lumineuse, ce nous semble, va nous donner la solution de la *seconde* difficulté alléguée par M. Bergson contre la notion vulgaire et scientifique du temps. « Elle recèle, nous dit-il, tout un monde de difficultés ».

En effet, si vous le considérez comme une quantité, toutes ses parties réunies se séparent à la première analyse et tombent en poussière. Le passé n'est plus, l'avenir n'est pas, et le présent lui-même est un zéro de durée, un rien insaisissable. C'en est donc fait de toute vie et de toute réalité ! — Cela prouve, répliquerons-nous, que l'*union* de toutes ces parties dans un même nombre n'était qu'idéale ; mais l'existence successive et continue de chacune n'en est pas moins réelle, et cela suffit à la réalité du mouvement et de la vie.

On touche ici du doigt le procédé sophistique de tous ceux qui traitent d'illusoires les faits les plus évidents parce qu'ils sont mystérieux et plus ou moins difficiles à comprendre. Zénon nie le mouvement parce qu'il ne le

motus ; sed quantum ad id quod est *formale* in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. » S. Thomas, 1. dist., d. 19, q. 5, a. 1. — Cfr. 2. dist., d. 12, q. 1, a. 5, ad 2. — *Phys.*, lec. 3 et sq.

[1]) « Lorsqu'on fait du temps un milieu homogène où les états de conscience se déroulent (comme dans un contenant solide), on se le donne par là même tout d'un coup (?) ; ce qui revient à dire qu'on le soustrait à la durée. Cette simple réflexion devrait nous avertir que nous retombons alors inconsciemment dans l'espace. » Bergson, *Essai...*, p. 74.

comprend pas. D'autres après lui ont nié l'espace et l'étendue parce qu'ils ne les comprenaient pas davantage ; M. Bergson nie le temps vulgaire pour la même raison. Et il n'est pas un fait quelque peu important de la conscience ou de la nature qui résisterait à une telle épreuve, si elle était légitime, mais elle ne l'est point.

Déjà Aristote faisait remarquer à ces philosophes que leur négation de faits évidents, mais incompris ou difficiles à comprendre, était le renversement de toute méthode scientifique, en ajoutant l'exemple célèbre : On constate d'abord qu'il y a une éclipse, et puis l'on cherche ensuite à comprendre ce qu'est l'éclipse, — si on le peut. Que si on ne peut pas la comprendre, cela ne donne aucun droit de nier l'éclipse.

D'ailleurs, étudions à notre tour la *nouvelle notion* du temps, et examinons si elle serait plus intelligible que l'ancienne.

*
* *

D'après M. Bergson, le Temps véritable serait entièrement étranger à la quantité. On n'y pourrait compter aucun nombre de parties égales entre elles, puisque aucune durée n'est semblable à une autre durée. Cependant toutes ces parties, si différentes par leurs qualités internes, ou si hétérogènes, s'emboîtent et se fondent les unes dans les autres, comme les notes d'une phrase musicale dans une mélodie. Il n'y a pas de temps longs ou courts, il n'y a que des actes de développement, des progrès, qui fusionnent dans un acte un et indivisible.

Dans cette description nouvelle du Temps, il y a des *détails accessoires* et une *partie essentielle*. Des détails, nous ne dirons rien, pour ne pas être trop long, à l'exception toutefois d'un seul qui nous semble vraiment dépasser la mesure permise.

Pour soutenir contre toute évidence — non pas l'unité continue du temps qui est hors de conteste, — mais son

indivisibilité idéale en minutes et secondes ou autres parties égales, on suppose que nos états de conscience, en s'écoulant, peuvent « s'emboîter les uns dans les autres », à peu près comme les parties articulées d'une longue-vue [1]). Que cette comparaison, plus ou moins heureuse, puisse s'appliquer aux opérations *simultanées* de nos diverses facultés, nous l'accordons volontiers. Il est d'expérience que plusieurs de nos facultés agissent toujours ensemble et de concert, et que, par exemple, un acte d'amour de Dieu et du prochain comprend à la fois de la connaissance et de la volonté, des idées et des images, des sentiments et des sensations, jusqu'à des états physiologiques les plus variés.

Mais de ce que nos phénomènes de conscience simultanés fusionnent et « s'emboîtent », comment conclure que les phénomènes successifs, présents, passés, futurs, « s'emboîtent » pareillement? Ici la comparaison n'a plus de sens.

Dire que le passé s'est emboîté dans le présent et le présent dans le futur, c'est dire qu'ils sont simultanés et non pas successifs ; c'est nier leur distinction radicale, leur exclusion manifeste ; c'est changer la succession temporelle en coexistence spatiale, — sans arriver pour cela à supprimer le nombre et la quantité, car des parties ne peuvent s'emboîter que si elles sont distinctes et multiples.

Non, nous ne comprendrons jamais comment le passé peut coexister avec le présent et le futur, emboîtés ensemble, et les ingénieuses comparaisons de M. Bergson, loin de nous le faire comprendre, montrent expressément le contraire, comme le lecteur va en juger.

« Quand les oscillations régulières du balancier, écrit l'auteur, nous invitent au sommeil, est-ce le dernier son

[1]) « La durée interne se confond avec l'emboîtement des faits de conscience les uns dans les autres. » Bergson, *Essai sur les données*, p. 81. — « On peut donc concevoir la succession sans la distinction, comme une pénétration mutuelle... d'éléments l'un dans l'autre. » — « Ils se fondent l'un dans l'autre, se pénètrent et s'organisent, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre... » *Ibid.*, pp. 76, 78, 79, 87, 96.

entendu, le dernier mouvement perçu qui produit cet effet? Non sans doute... Il faut donc admettre que les sons se composaient entre eux et agissaient... par l'organisation rythmique de leur ensemble... Chaque surcroît d'excitation s'organise avec les excitations précédentes, et l'ensemble nous fait l'effet d'une phrase musicale qui serait toujours sur le point de finir, et sans cesse se modifierait dans sa tonalité par l'addition de quelque note nouvelle... » [1]).

Dans cette brillante image, nous avons beau chercher l'emboîtement du passé avec le présent et le futur, nous ne le découvrons point. Nous voyons seulement la fusion du souvenir et des sensations qui persistent, après la disparition de leurs causes, et qui par conséquent demeurent toujours présents et simultanés. Ce qui est bien différent.

En vérité, une si grossière équivoque n'est plus sérieuse, et nous aurions pu nous contenter de répondre plaisamment avec M. Fouillée : « Ce sera l'originalité des Bergsoniens d'avoir inventé un nouveau sophisme du chauve : Les cheveux de l'homme chauve existent encore, puisqu'il en a le souvenir et que cette idée *opère* pour l'inciter à faire sur son crâne des lotions régénératrices. Donc le chauve n'est plus chauve » [2]).

Ajouter avec M. Bergson que cette fusion du passé et du présent s'opère en vertu d'une « synthèse mentale », n'atténue rien, car la synthèse fusionne des souvenirs présents avec des sensations présentes et nullement le présent au passé qui n'est plus.

Bien plus, elle aggrave l'erreur : les minéraux, les plantes et même les animaux étant privés de toute « synthèse mentale », il faudrait en conclure que le monde extérieur ne dure pas, et M. Bergson est bien de force à ne pas reculer devant cette nouvelle gageure au bon sens. « L'intervalle

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, pp. 79, 80.
[2]) Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles*, p. 311.

de durée, écrit-il, n'existe que pour nous à cause de la pénétration mutuelle de nos états de conscience » [1]).

Toutes les sciences au contraire apportent des preuves décisives de la réalité du temps cosmologique. En mécanique, on fait entrer le temps (ou son substitut) dans tous les calculs, comme un élément d'importance capitale ; et ces calculs sont confirmés par l'expérience. Les sciences naturelles étudient avec succès l'âge des étoiles, l'âge des terrains et des périodes géologiques, l'âge des plantes et des animaux ou de leurs embryons, car tout évolue ici-bas avec son âge. Le temps est donc bien un des plus importants facteurs [2]) de la nature ; il l'était avant l'apparition de l'homme, et il le demeurerait alors même que l'esprit humain n'existerait plus pour le concevoir dans ses « synthèses mentales » ou pour le mesurer dans ses calculs. Inutile d'insister davantage sur une vérité si manifeste.

Hâtons-nous de passer à la *partie essentielle* de la nouvelle notion du Temps, celle qui a la prétention 1° d'en exclure toute quantité, et 2° d'en faire une qualité pure, toujours changeante et hétérogène, — car ce sont bien là les deux formes, l'une négative, l'autre positive, de cette curieuse et étonnante notion. Examinons-les l'une après l'autre.

*
* *

D'abord la prétention d'exclure du temps toute quantité, d'en faire une unité simple et indivisible, impossible à mesurer, est-elle vraiment conforme aux données de l'obser-

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 90. — « Il en résulte qu'il n'y a dans l'espace ni durée, ni même succession, au sens où la conscience prend ces mots : chacun des états dits successifs du monde existe seul, et leur multiplicité n'a de réalité que pour une conscience capable de les juxtaposer. » *Ibid.*, p. 87.

[2]) Nous ne disons pas qu'il est une *cause active*, car ni l'espace ni le temps ne sont des agents ; mais ils sont la *condition* indispensable pour que les agents de la nature puissent déployer leurs activités.

vation ? Ne heurte-t-elle pas de front, au contraire, toutes les expériences vulgaires et scientifiques qui divisent le temps en ses éléments présents, passés et futurs, et qui réussissent à en mesurer les plus petits intervalles avec une si grande précision ? La réponse à ces simples questions est tellement évidente, qu'on attend avec curiosité par quel artifice ingénieux M. Bergson va essayer d'y échapper. Le voici :

Le temps ainsi que le mouvement, dit-il, sont une synthèse mentale : ce sont des actes psychiques. Or un acte psychique est simple et indivisible, donc il n'a rien de quantitatif et ne se mesure pas : « On peut bien diviser une *chose*, mais non pas un *acte* » ; — « Nous n'avons point affaire ici à une *chose*, mais à un *progrès* : le mouvement en tant que passage d'un point à un autre, est une synthèse mentale, un processus psychique et par suite inétendu » [1]). — De cette singulière théorie nous devrions logiquement conclure que tous les mouvements, toutes les durées, même celle des êtres matériels comme les fleuves et les plantes, sont vraiment psychiques ou spirituels. Et cette conclusion, — malgré sa haute invraisemblance, — n'est pas si étrangère qu'on pourrait le croire à la pensée de M. Bergson, puisqu'il soutiendra bientôt que « le physique n'est que du psychique inverti ». Ajournons à plus tard cette discussion. Accordons, pour le moment, — *dato non concesso* — que toute durée est psychique ou spirituelle. Mais la durée d'une opération psychique ne se mesure-t-elle donc plus ? L'acte de contemplation le plus simple, en se déroulant dans l'avant et l'après de ma conscience, le raisonnement le plus subtil en s'élevant progressivement du plus connu au moins connu, ne durent-ils pas un temps mesurable, un temps continu et indivis, sans doute, mais pourtant divisible pour ma pensée en avant et après, en intervalles longs et courts ? C'est à ce point que pour en

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, pp. 83, 84, 90.

prendre conscience, il me faut un *minima*, ou une certaine quantité de durée, sans laquelle, de l'aveu de tous les psychologues, un phénomène psychique ne laisserait aucune trace sensible et tomberait dans l'inconscient ? La durée du temps peut donc se mesurer, même pour les opérations de l'esprit, elle n'est donc pas étrangère à la quantité. C'est la *substance* de l'esprit qui ne se mesure pas ; c'est aussi le passage de la puissance à l'acte qui est instantané ; mais la durée elle-même de l'acte est toujours mesurée dans le temps ; parfois même elle est mesurable par ses effets dans l'espace lorsqu'elle informe une matière, comme c'est le cas de l'âme humaine et de tous les organes animés.

Prenons l'exemple sur lequel M. Bergson a le plus insisté, soit un geste de la main qui va d'un seul trait de gauche à droite, du point A au point B. N'est-ce pas nous, dit-il, un acte simple et indivisible ? — Nullement, répondrons-nous. Cette action, malgré son *unité*, n'est pas *simple*, car elle a des parties virtuelles soit dans l'espace, soit dans le temps. Dans l'espace, elle est un geste, deux fois, trois fois, dix fois plus long ou plus court que tel autre geste donné. Cette action unique équivaut donc à deux, trois, dix actions plus petites. Elle est donc quantitative virtuellement et mesurable. De même dans le temps. Si elle a duré une minute, par exemple, sa durée, quoique unique, équivaut à 60 durées d'une seconde. Il est donc faux de prétendre qu'on ne peut mesurer que les *choses*, jamais les *actes* et qu'en conséquence la durée vraie ne se mesure pas.

D'ailleurs, « si la durée ne se mesurait pas, qu'est-ce donc que les oscillations du pendule mesurent ? » [1]). A cette objection si naturelle que M. Bergson ne pouvait manquer de prévoir, il répond par trois pages de distinctions subtiles et embrouillées, que nous recommandons au lecteur comme un modèle du genre.

[1]) Bergson, *ibid.*, p. 81.

Au fond de ces subtilités impalpables, on finit par découvrir qu'aux yeux de M. Bergson, les oscillations du pendule ne mesurent que des coïncidences dans l'espace et non dans le temps. Mais cette interprétation ne résiste pas à la plus simple expérience. Si je mesure la durée d'un discours, par exemple, en comptant les coups d'un pendule battant la seconde, ce ne sont pas les coups à proprement parler que je compte, mais les intervalles entre ces coups ; ce ne sont pas les positions du balancier à droite ou à gauche que j'observe, mais les secondes qu'il mesure pour aller de droite à gauche ou de gauche à droite. Chaque battement est donc pour moi un signe temporel et nullement un signe spatial.

Que si je suis obligé pourtant de recourir à un mouvement dans l'espace pour mesurer le temps, cela prouve assurément que le temps ne se mesure pas directement, — comme nous l'avons déjà expliqué, — mais indirectement, par ses coïncidences avec un mouvement spatial tel que les oscillations du pendule. Mais de ce qu'il ne peut se mesurer directement, comment conclure qu'il ne se mesure pas du tout, qu'il n'est ni long, ni court, et hors de la quantité ? Ce sont là des équivoques tellement évidentes qu'il nous semble inutile d'insister davantage.

En second lieu, la notion d'un temps purement qualitatif est-elle intelligible ? Nous ne le croyons pas.

En effet, il n'y a pas de temps sans succession continue, ni de succession continue sans pluralité virtuelle des parties qui se succèdent. Que s'il y a pluralité des parties, il y a aussi divisibilité, au moins idéale, et partant nombre, mesure, quantité. Sans quantité continue, plus de succession possible, plus de mouvement, plus de temps : c'est l'éternité intemporelle de la durée.

Il est donc faux que la succession soit un rapport purement qualitatif. Par leur succession même, les parties qui se succèdent se mettent en dehors les unes des autres, tout

en restant unies et continues. Ma journée d'aujourd'hui n'est pas celle d'hier ; le soir n'est pas le matin ; chacune de mes pensées ou de mes actions laisse en ma conscience un souvenir différent, comme chacune de mes paroles laisse sur la cire du graphophone une trace distincte. Il y a donc exclusion absolue entre ces termes qui pourtant s'enchaînent et se suivent : passé, présent, futur ; l'un n'est pas l'autre. On peut donc les compter, dire le nombre de secondes, de minutes, d'heures qu'ils ont duré ou qu'ils dureront, et quoique chacun puisse avoir sa nuance et sa qualité propre, ils auront toujours ceci de commun d'avoir duré pendant des secondes, des minutes ou des heures de durée identique. Leur nombre sera ainsi constitué par une multitude de parties égales. Or le nombre c'est la quantité, et comme les unités de ce nombre, quoique distinctes, ne sont séparées les unes des autres que par un jeu de l'esprit, une pure abstraction, cette quantité sera réellement continue. Nous avons donc retrouvé la quantité véritable sous le flot mouvant des qualités variées que les parties de la durée peuvent revêtir.

Impossible de remplacer cet élément quantitatif par n'importe quel rapport qualitatif ; jamais avec de la qualité pure on n'a pu faire du temps. Leibnitz y a échoué et M. Bergson n'y réussira pas davantage. En effet, quel pourrait être ce rapport qualitatif ? Serait-ce une *exclusion* d'une qualité par une autre ? Nullement. Prenez deux qualités qui s'excluent, comme le blanc et le noir ; cette incompatibilité d'essence n'est pas encore une succession temporelle ; elles seront exclusives, mais non pas pour cela successives.

Serait-ce une *hiérarchie* de perfections soit ascendante, soit descendante ? — Mais la hiérarchie des nombres ou des espèces n'est pas encore une succession dans le temps. Encore moins la hiérarchie des anges ou des purs esprits.

Serait-ce une *intensité* dans les qualités ? — Mais une

intensité plus ou moins grande de la couleur rouge, par exemple, ne fait pas sa durée ; une intensité plus ou moins grande d'un mouvement ou de sa vitesse ne change pas sa durée et n'influe en rien sur le laps de temps où on l'observe.

Serait-ce une *dépendance causale* qui relierait ces qualités l'une à l'autre, la seconde étant supposée produite par la première ? — Alors on introduit subrepticement le temps avec la causalité, car la liaison causale suppose la succession temporelle, bien loin de la constituer. On suppose donné ce qu'il faut expliquer.

Mais, dira-t-on encore, si l'on supposait à ces qualités un *ordre irréversible*, n'aurait-on pas le contraire de l'espace qui est toujours réversible, et par conséquent le temps qui ne l'est jamais ? — Je réponds qu'un ordre n'est irréversible que par la dépendance causale. Si le fils n'était pas produit par son père, il n'y aurait aucune raison pour que le fils ne pût être antérieur à son père. Cette explication retombe donc dans la précédente et se trouve entachée du même vice.

Que s'il était possible de prendre la *causalité* dans un sens très large, purement qualitatif, sans succession temporelle, — et en ce sens les principes premiers avec leurs conséquences logiques sont également éternels, — nous nous trouvons alors en face d'un éternel présent, immobile et toujours identique à lui-même. C'est l'éternité, l'opposé du temps. Que si notre adversaire avait la témérité de les identifier et de les confondre, pour éviter à tout prix de mettre du nombre et de la quantité continue dans le temps, nous lui demanderions alors de renoncer à ces expressions de « mouvement vital », d'« élan vital », de « courant de vie », de « flot montant de vie », de « progrès » et de « recul », dont il se sert à tout propos et qui expriment la succession au lieu de nous montrer un éternel présent.

Cette contradiction n'est pas la seule où M. Bergson se

soit laissé acculer par les conséquences inéluctables de sa fausse notion. En voici une autre non moins instructive. Ne pouvant pas prouver que notre notion vulgaire et scientifique est illusoire, il cherche du moins à expliquer comment elle aurait pu se produire, comment elle aurait pu supplanter la notion de durée purement qualitative et hétérogène, naturellement suggérée par les données immédiates de la conscience.

Or, d'après M. Bergson, l'illusion se serait produite grâce à la *durée homogène* de certaines lois psychologiques, ayant pour but l'utilité pratique, soit biologique, soit sociale, de l'être vivant. — Sans chercher à comprendre comment une illusion mensongère pourrait être utile à la direction de l'action pratique « qui ne se meut jamais dans l'irréel », constatons seulement que, par cette hypothèse, la *durée homogène* est ainsi rétablie subrepticement dans la réalité, après avoir été niée. Après avoir supposé la durée hétérogène comme la seule donnée réelle de la conscience, voici qu'on ramène sa rivale expulsée et que l'on s'appuie de nouveau sur la durée homogène. La nouvelle notion ne se suffit donc plus, puisqu'elle appelle l'ancienne à son secours.

Bien plus, dans le dernier chapitre de *Matière et mémoire*, voici que M. Bergson, à la suite de tous les psychologues, fait intervenir la notion de *minima* pour qu'un temps soit perceptible à la conscience, et rétablit ainsi, bon gré mal gré, la forme quantitative dans la durée. Je veux bien que ce *minima* soit très court : deux millièmes de seconde, d'après Exner ; — il n'en contient pas moins des centaines de trillons de vibrations lumineuses ; c'est donc une quantité que l'on peut mesurer. La quantité expulsée revient donc triomphalement dans la notion du Temps : c'est la revanche du bon sens et de la vérité.

*
* *

Terminons par une dernière critique, qui, au fond, synthétisera toutes les autres, car elle vise la fameuse notion d' « *hétérogénéité pure* » dont M. Bergson, nous l'avons dit, a fait comme la synthèse de sa notion de Temps.

Qu'est-ce que l'hétérogénéité ? Ce ne peut être qu'une absence d'homogénéité ou de ressemblance, et l'hétérogénéité pure, une absence totale. En sorte que chaque instant nouveau serait totalement dissemblable de l'instant précédent, sans aucune ressemblance même partielle. Une telle conception nous paraît sans doute un rêve aussi impossible que celui de la « mobilité pure » que nous discuterons plus tard. Accordons, pour le moment, sa possibilité ; en voici les conséquences.

En supprimant ainsi toute ressemblance, — à plus forte raison toute identité, — entre les divers instants de notre vie, on aboutit à éliminer du Temps la durée elle-même. Et c'est bien là le dernier mot de notre critique de la notion Bergsonienne : elle imagine *un temps sans durée.* Qu'est-ce, en effet, que durer, si non *continuer d'être le même ?* [1]).

Or, dans le temps Bergsonien, rien ne continue d'être le même. Ce n'est pas le *fond substantiel* qui continue d'être le même sous des modes divers, puisque ce nouveau système nie formellement la substance de l'être, — comme nous le verrons plus tard en étudiant sa notion de l'être. Nous verrons alors la vaine tentative de M. Bergson pour remplacer la substance par un Temps qui ferait « boule de neige » par la conservation du passé. Ce n'est pas davantage le *mode* de l'être, ou le phénomène qui continue d'être le même à travers le temps, puisque tout y est supposé hétérogénéité pure et perpétuel changement. Ce n'est pas enfin la *mesure* elle-même de la durée qui ne change pas, puisque, étant perpétuellement variable, la durée n'a plus de mesure

[1]) « Permanentia rei in existendo. » S. Thomas, 1, dist. 19, q. 1, a. 1.

fixe et uniforme. Donc rien ne continue d'être le même, et partant rien ne dure; la durée est éliminée du Temps.

En sorte que l'objection terrible que M. Bergson brandissait plus haut contre la science moderne — et d'ailleurs la science de tous les siècles — en l'accusant faussement d'avoir « vidé le temps de sa durée », — semblable au boomérang rotatif des chasseurs australiens, manié d'une main imprudente, — se retourne soudain contre celui qui l'a lancé et le frappe en pleine poitrine. La notion Bergsonienne du Temps ne tient plus debout, et c'est la contradiction interne qu'elle portait dans ses flancs qui l'a tuée.

Lorsqu'un expérimentateur aboutit par hasard à une conclusion absurde, il recommence ses calculs ou ses expériences, étant bien convaincu qu'il y a eu maldonne quelque part. Mais un philosophe, comme M. Bergson, partisan de la logique de la contradiction, ne recommence jamais, et poursuit sa marche intrépide à travers tous les dédales sans fin de l'impossible. Pour cela, il lui suffira de chavirer et de mettre à l'envers la notion de durée qui le gêne. Durer consistera pour lui à changer sans cesse et totalement, c'est-à-dire à ne plus durer. Plus tard, en critiquant sa notion de la *Vie* et du *Devenir*, nous verrons ce paradoxe faussement appuyé sur l'exemple de l'être vivant, car celui-ci n'évolue que pour se conserver, en sorte que ses changements de surface, loin d'être un but, ne sont que le moyen de durer en se conservant au fond toujours le même. Nous verrons alors quelle philosophie nouvelle, au rebours de l'ancienne, naîtra de ce germe empoisonné jeté dans le sillon. Elle se vantera d'être une philosophie *de la durée*, alors qu'elle est la philosophie *du non-être* et du néant, suivant la sévère mais juste critique qu'Aristote et Platon adressaient déjà aux sophistes de leur temps [1]).

[1]) « Quare non male Plato ait, quum dixit sophisticam circa non-ens immorari: Τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. » *Met.*, l. X, c. 8, § 2. — Cf. l. III, c. 4, § 17.

Pour le moment, nous retenons la notion vulgaire et scientifique du Temps comme la seule conforme à l'expérience et la seule intelligible — au moins pour le commun des mortels. M. Bergson en fait l'aveu en reconnaissant la « difficulté incroyable » [1]) que tous éprouvent à comprendre sa nouvelle notion. Cet aveu suffit à nous rassurer, et à nous affermir dans la conviction où nous sommes qu'elle ne saurait prévaloir [2]).

A. Farges.

[1]) Bergson, *Essai sur les données*, p. 80.
[2]) *La philosophie de M. Bergson*, exposé et critique — par le même auteur — doit paraître en octobre à Paris, Maison de la Bonne Presse. Un vol. in-12.

XIV.

NÉO-DARWINISME

ET

NÉO-LAMARCKISME. *)

Nous avons vu, l'année dernière, les objections nombreuses qui furent faites à la théorie de Darwin sur la sélection naturelle ou sexuelle, et nous vous avons exposé une réfutation que personne, ou presque personne, ne peut se refuser à trouver logique et raisonnable. Les darwinistes nouveaux avouent que les critiques faites à la sélection darwinienne sont fondées sur beaucoup de points. Ils doivent convenir, malgré leur négation de la finalité dans le monde vivant, que l'évolution suit un sens déterminé, qu'elle n'est pas un effet du simple hasard. Ils se rendent compte de la difficulté d'expliquer, par la seule sélection, les organes compliqués, tels que l'œil, l'oreille, composés d'un grand nombre de parties corrélatives. La constatation d'un progrès limité, et d'un accroissement aboutissant au gigantisme, dans l'évolution de l'espèce, et ayant pour conséquence son extinction, la régression de certains organes, l'accroissement de certains autres, jusqu'à devenir une nuisance pour l'individu, démontraient à suffisance l'impuissance de la sélection à tout expliquer dans les phénomènes de variation.

*) Conférence faite à l'Institut supérieur de Philosophie en 1912.

On s'aperçut bientôt aussi qu'il ne suffisait pas de reconstituer des lignées d'ancêtres, pour comprendre le mécanisme de la variation spécifique, et rendre plus clairs les phénomènes de l'hérédité.

Toutes les recherches entreprises, et tous les travaux publiés dans ce sens étaient certes nécessaires ; mais aucun ne pouvait prétendre atteindre le fond de la question, et déceler les causes de la variation.

Pour atteindre ce terrain, il fallait remonter à l'origine du développement de chaque être, étudier l'organisme en ses parties constituantes, et particulièrement celles qui, dans le cycle de la vie, sont chargées de la transmission des propriétés héréditaires.

Les premiers darwinistes considéraient le conflit des êtres avec la nature, la lutte de l'individu contre les obstacles impersonnels ou animés, qui entravent son développement ou sa multiplication, comme la seule cause de la formation des espèces, et du perfectionnement graduel des êtres.

Ils se contentaient, au début, de voir dans la lutte pour la vie, dans la sélection naturelle, une explication suffisante de tous les phénomènes biogénétiques. On ne demandait rien autre, à l'organisme, qu'une variation légère et quelconque, pourvu qu'elle fût fréquente et diverse. Ces variations, on les observait quotidiennement, et l'on ne cherchait pas au delà.

De peur de tomber dans le Lamarckisme, qui a une tendance tout opposée, on négligea donc l'étude de l'organisme lui-même, et la recherche évolutive des forces qu'il peut contenir. C'était la *sélection naturelle entre individus* de Darwin et de Wallace.

Mais les recherches microscopiques s'étaient multipliées, et nous pénétrions peu à peu la structure et la composition élémentaire des organismes vivants. Pour être logique, il fallut donc transporter la notion de la lutte pour la vie et de la sélection, jusque dans les organes, les cellules, et

même les molécules des corps vivants. C'est ce que fit W. Roux, professeur de zoologie à l'Université de Halle a. S., avec une pléiade de jeunes naturalistes, ses élèves de l'ancien et du nouveau monde.

Il arriva à faire comprendre que l'organisme renferme en lui-même la raison de sa structure et de sa forme. Reprenant, sans bien s'en rendre compte lui-même, une thèse fondamentale de Lamarck, il établit que l'excitation fonctionnelle est la cause principale de la différenciation cellulaire, et de la structure des tissus, et que c'est elle qui détermine, dans l'organisme entier, l'harmonie de la forme et de la fonction.

Il fondait ainsi la théorie de la *sélection entre cellules*, par la lutte des parties structurées entre elles.

Les théoriciens de l'hérédité poussèrent plus loin encore la conception de la sélection, jusqu'aux unités vitales, aux particules élémentaires invisibles, qui, d'après eux, se trouvent accumulées soit dans les cellules somatiques, soit dans les cellules germinales. Celui qui a conçu dans ce sens la théorie la plus complexe de l'hérédité et de l'évolution est, sans contredit, Weissmann, professeur de zoologie à Fribourg-en-Brisgau.

Défenseur obstiné de la sélection, c'est lui qui a étendu cette conception jusqu'à l'appliquer à des êtres de pure hypothèse, de pure raison, concepts purement abstraits qui, dans une question comme celle qui nous occupe, n'auraient jamais dû être même envisagés. Il appela cette nouvelle sélection idéale, la *sélection germinale*. Elle serait la base des autres sélections entre cellules d'abord, puis entre individus ensuite.

Nous avons dit, l'année dernière, ce qu'il faut penser de la sélection entre individus ; cette année, nous examinerons les deux autres, en vous exposant les deux théories de Roux et de Weissmann. Nous verrons en cours de route que ces deux théoriciens, tout en se défendant de faire du Lamarckisme, ont dû, de concessions en concessions, intro-

duire dans leurs théories les deux concepts fondamentaux de Lamarck, à savoir : l'excitation fonctionnelle et l'hérédité des caractères acquis. Des auteurs toujours plus nombreux abandonnent complètement les théories sélectionnistes, et reviennent franchement aux idées fondamentales du grand évolutioniste français.

Les disciples de Roux sont appelés aussi organicistes, et leur doctrine l'organicisme ; ce qui indique bien clairement qu'ils n'ont pas la prétention de donner un système complet, une théorie parfaite de l'évolution et de l'hérédité. Ils ne recourent pas aux hypothèses de particules protoplasmatiques élémentaires invisibles, représentant et déterminant des caractères. Ils emploient seulement les notions connues, par les recherches microscopiques, sur les cellules, les organes et le corps entier. Ce qu'ils ont surtout cherché à élucider, c'est la différenciation anatomique et histologique. Ils ont borné leurs investigations à l'étude de l'évolution individuelle, l'ontogenèse ; et ils croient pouvoir l'expliquer par la lutte des parties entre elles, par la sélection entre cellules. Les biologistes éminents tels que Loeb, Hertwig, Herbst, Driesch (avant son retour au vitalisme) ont été les propagateurs et les partisans des idées de Roux [1].

Au début du développement d'un être, les premières cellules sont égales et homogènes. Le sort de telle ou de telle cellule dépend surtout des rapports qu'elle a avec ses voisines. Alors commence la lutte entre les molécules du protoplasme. Si, au début, les premières cellules sont égales, cette égalité est bientôt rompue ; car le protoplasme cellulaire n'est pas une substance chimique simple. Il est composé de plusieurs substances qui répondent différemment aux diverses excitations. Il est doué de propriétés qu'on a appelées les tropismes, les tactismes, cytotropisme, attraction des cellules entre elles, chimiotactisme, attraction

[1]) W. Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus.* Leipzig, 1881.

de caractères chimiques. Le jeu de toutes ces forces diverses entre en activité.

Admettons que deux substances sont favorisées dans la cellule par une excitation donnée ; si l'espace est libre, elles augmenteront ensemble. Mais l'espace est très limité dans la cellule ; aussi elles ont à lutter, pour un accroissement nouveau, aux dépens de leur voisine. La plus active remporte la victoire, et finit par occuper la place de l'autre. Ainsi, fatalement, les cellules, après avoir subi pendant un temps suffisant les excitations naturelles, finissent par ne plus contenir qu'une seule substance différenciée.

Comme les excitations sont variables avec leur situation, toutes les cellules du corps se différencient dans des directions diverses.

La différenciation, dit Hertwig, est fonction du lieu. La gastrula se différencie en ectoderme et endoderme. On ne peut pas dire que c'est l'endoderme qui s'invagine, mais bien que ce qui s'invagine devient endoderme. Le fait de constituer l'intérieur de la cavité détermine donc les caractères des cellules endodermiques.

La lutte intercellulaire a pour effet de déterminer cette direction ; dans telle cellule, c'est la substance contractile qui s'est développée pour devenir un élément musculaire ; dans une autre, la substance la plus apte à absorber les sucs nutritifs a pris la prépondérance, elle les rejette ensuite, après en avoir assimilé une partie et les avoir transformés, elle deviendra une cellule glandulaire ; dans une dernière enfin, une substance s'accroîtra qui a les propriétés particulières de transmettre les impressions reçues, au lieu de les utiliser pour elle ; ainsi naîtra la cellule nerveuse.

La lutte se continue entre les cellules, pour la multiplication. Au début, dans l'embryon, ce sont celles qui sont capables de multiplication rapide qui l'emporteront sur leurs compagnes. Chez l'adulte, quand une cellule meurt, l'espace laissé libre est aussitôt comblé par les

cellules voisines ; et c'est celle qui est la plus apte à se diviser, qui occupera la place libre.

Mais voici qu'à la suite d'excitations répétées de même nature, la cellule se différencie, l'excitation est devenue une fonction inhérente à la cellule ; et par le fait même, toutes les excitations, autres que celles qui éveillent cette fonction, sont maintenant sans action sur son activité. Les excitations fonctionnelles sont devenues nécessaires à sa vie, et leur absence détermine même l'atrophie et la mort de la cellule. L'excitation fonctionnelle a donc un retentissement considérable sur la forme et la structure des organes.

Quand un athlète s'exerce à lever des poids, le muscle biceps grossit, non pas dans tous les sens, mais seulement en épaisseur et en largeur. Un accroissement en longueur n'est plus possible dans ces conditions, car l'exercice, au lieu d'augmenter sa force, la diminuerait ; ce qui est contraire à l'expérience quotidienne.

L'influence fonctionnelle n'atteint pas seulement les éléments mous, tels que muscles, nerfs, glandes, mais aussi les plus résistants, comme les os. La structure spongieuse des os en est une conséquence remarquable ; il suffit de constater, pour s'en convaincre, que les trabécules et les traînées osseuses ont une direction générale qui correspond toujours au plus grand effort.

Cet état n'est pas dû à l'hérédité, car il suffit d'une circonstance accidentelle, comme, par exemple, une fracture, pour modifier cette direction. Dans le cal consécutif à la fracture, si la position de consolidation est vicieuse, la direction générale des trabécules prendra toujours la direction du plus grand effort, différente donc de celle des deux segments primitifs. Cette modification s'explique aisément par la théorie de Roux.

L'excitation fonctionnelle de l'os, c'est l'action mécanique, l'effort qui s'exerce sur lui, tendant à rompre sa rigidité. L'excitation fonctionnelle sera donc la plus forte

dans la direction du plus grand effort subi. Il en résultera une assimilation plus abondante de sels calcaires, qui se déposeront sur les fibrilles osseuses à cet endroit, et surtout sur les fibrilles dirigées dans les sens de cet effort plus grand. Dans les autres directions, l'excitation est nulle ; au lieu d'une assimilation de sels calcaires, il y a plutôt une désassimilation, à cause du non-usage, et les trabécules, au lieu de s'épaissir, sont résorbées et disparaissent.

C'est ainsi que s'explique la constitution des os creux. Les cellules du centre ne reçoivent plus l'excitation fonctionnelle nécessaire à leur conservation, parce que les cellules de la surface externe se sont d'abord durcies et solidifiées. Celles-ci ont répondu les premières à l'excitation, et la surface la plus externe, durcie, ossifiée, ne permettait plus le passage de l'excitation fonctionnelle jusqu'aux cellules centrales et axiales de l'os qui, dès lors, se sont résorbées.

Les extrémités d'os fracturés soumises à des mouvements de friction et de frottement avant la consolidation, s'arrondissent, se couvrent de cartilage et de ligament, et une articulation nouvelle se produit. On ne pourra pas prétendre qu'une fracture est héréditaire.

Si l'on sectionne un nerf qui se rend à un muscle, ce dernier est aussitôt profondément altéré dans sa nutrition ; il perd son aspect strié, devient granuleux et dégénère ; il faut donc conclure que l'excitation fonctionnelle est nécessaire au maintien de sa structure histologique.

Il en est de même de tous les organes et de tous les tissus.

Tous ces faits, la sélection darwinienne est incapable de les expliquer ; elle ne pouvait en donner une interprétation satisfaisante ; aussi Roux continue d'admettre la sélection des individus, mais complétée par la sélection organique et cellulaire, se manifestant par l'excitation fonctionnelle.

Les deux se combineraient ; la première, l'organique, produirait la différenciation histologique et physiologique, et la seconde interviendrait pour supprimer les dispositions fâcheuses ou nuisibles, et pour favoriser celles qui sont utiles à l'organisme. Pour Roux, sa théorie aurait l'avantage d'expliquer beaucoup de faits qu'on devait, auparavant, attribuer à la seule influence héréditaire. Tout ce qui s'explique par l'excitation fonctionnelle, et la lutte des cellules dans l'organisme, serait donc soustrait, selon lui, à l'influence de l'hérédité. Il ne prétend pas supprimer entièrement l'hérédité ; elle existe, mais elle est continuellement combinée avec l'excitation fonctionnelle.

Le rôle de l'hérédité se restreindrait uniquement à transmettre la composition chimique spéciale des cellules sexuelles. Celles-ci sont influencées par l'organisme, au moyen de modifications chimiques qui accompagnent la nutrition. Seuls donc les caractères chimiques seraient héréditaires, et il s'ensuivrait que la forme même de tous les êtres serait une dépendance exclusive de leur composition chimique.

Par sa théorie de l'organogenèse, Roux a été certainement un novateur, et on ne saurait objecter grand' chose à son explication très adéquate des forces évolutives de l'organisme, et de l'importance du rôle qu'elles jouent dans la formation des organes. Les exemples de fausses articulations après fractures, de l'orientation des trabécules osseuses, sont des preuves manifestes de la possibilité, pour l'organisme, de faire du cartilage, des articulations, des os, sans le secours de l'hérédité. On peut encore y ajouter les exemples de régénération chez les invertébrés et vertébrés.

En donnant à la plupart de ces faits connus avant lui, une explication qui satisfait tout le monde, il a fait faire à la question de la variation et de l'hérédité, un très grand pas.

Il résulte de ses travaux et de ceux des naturalistes de

son école, que l'organisme possède des forces autoformatrices, autorégulatrices, autorégénératrices de la vie dans tous les organes ; mais la question de savoir comment elles y sont nées, pour donner plus tard aux cellules une composition chimique déterminée, n'est pas encore entièrement résolue. On lui a fait un bon nombre d'objections.

Tout le monde reconnaît qu'il y a un fond de vérité, dans son idée de sélection organique, par la lutte des parties dans l'organisme ; mais il laisse une quantité de faits inexpliqués. Il nous montre bien que, par autodifférenciation dans une cellule donnée, telle substance plus favorisée arrive à l'emporter sur les autres et à les remplacer entièrement. Mais ce phénomène particulier à certains groupes de cellules, à certains tissus, n'est pas général. Il existe certains êtres dont toutes les cellules indistinctement conservent, pendant toute leur vie, un plasma identique à celui de l'œuf fécondé, capable de reproduire l'organisme entier, même sans fécondation. Une seule cellule de Bégonia peut reproduire la plante entière avec tous ses éléments, fleurs, feuilles et fruits.

Le plasma germinatif de tout individu est soumis à des conditions qui varient selon l'âge et le lieu ; ces variations se reproduisent dans l'embryon depuis que l'espèce existe. Pourquoi et comment ce plasma germinatif est-il resté le même dans les espèces qui ne varient pas ?

Pourtant les substances chimiques qui contribuent à la nutrition de ce plasma germinatif, ont varié d'une manière presque constante, avec le régime alimentaire, différent chez l'enfant, chez l'adolescent, chez l'adulte. Pourquoi ces modifications de composition chimique, sans action pendant la vie de l'individu, pour modifier son plasma germinatif jusqu'à produire une variation, seraient-elles plus agissantes pendant le développement embryonnaire ?

Il est certain que toute cellule bien nourrie ne demande qu'à se diviser, et qu'elle en est empêchée par la pression, et la lutte pour la nourriture, qu'elle a à soutenir contre

ses voisines. Cela est vrai pour toutes les cellules des premiers stades de l'embryon, mais cela n'est plus vrai pour toutes les cellules de l'adulte et surtout pour l'œuf. Celui-ci, au contraire, ne commence à se diviser, et n'entre en maturation qu'au moment où il ne trouve plus sur l'individu de nourriture suffisante. Il s'accroît toujours aussi longtemps que la nourriture lui arrive abondamment ; mais survienne à l'époque de la maturation une crise de disette, il commence aussitôt à se diviser.

L'excitation fonctionnelle et la lutte entre les parties peuvent bien expliquer les caractères histologiques généraux, expliquer la formation de la peau, des muscles, des os, des vaisseaux, les tissus divers d'un nez. Elle donnera une interprétation qui s'applique à tous les êtres d'un même genre et d'une même espèce, mais non aux différences individuelles. Elle n'explique pas pourquoi la main d'un individu sera courte et forte comme celle de son père, plutôt que longue et fluette comme celle de sa mère ; pourquoi la courbure du nez est convexe chez l'un ou concave chez l'autre; pourquoi tels chiens sont tachetés de noir sur les oreilles seulement, etc.

La théorie de Roux serait complète si, après avoir expliqué l'autodifférenciation, elle expliquait aussi l'hérédité; or, cette dernière question, elle la laisse presque entière. Il affirme, sans pouvoir le prouver, que le plasma germinatif transmet les caractères somatiques par ses propriétés chimiques ; mais il n'indique pas comment ces caractères sont transmis aux cellules sexuelles. A quoi servirait-il que toute partie modifiée du corps, par la sélection, déverse dans le sang des sucs modifiés ? Il faut encore qu'ils parviennent jusqu'aux cellules sexuelles. Qui dira à celles-ci, d'où viennent ces sucs, de telle ou de telle partie du corps, pour qu'elles le mettent en réserve dans telle ou telle partie de la cellule ?

La théorie de Roux et des organicistes n'est donc pas, à proprement parler, une théorie de l'hérédité. Elle n'in-

dique pas sous quelle forme, l'œuf fécondé renferme tous les caractères individuels qui se développeront à une place déterminée, à un moment précis, avec une fidélité étonnante.

Malgré toutes les objections qu'on peut lui faire, il faut reconnaître à Roux le mérite de nous avoir fait connaître des facteurs nouveaux d'évolution. Sa théorie a une teinte vague de sélectionisme darwinien, quand il expose la lutte des cellules dans l'organisme; mais il utilise deux principes qui sont essentiellement lamarckiens : celui de l'action modificatrice de l'excitation fonctionnelle, et la différenciation des fonctions et des organes, par l'usage ou le non-usage.

Il explique ainsi un grand nombre de faits de grande importance, mais il laisse un grand nombre de questions de détail sans solution. L'idée générale est juste, parce qu'elle s'appuie sur l'expérience pour interpréter des faits connus ; sa méthode est vraiment irréprochable, vraiment scientifique. Elle est en opposition complète avec celle de Weissmann qui, partant d'une base fausse, prétend tout expliquer jusqu'aux moindres détails.

Roux a fait faire un pas très marqué à nos connaissances, mais il se rend compte que le fond du débat, la question de l'hérédité des caractères acquis, qu'il admet implicitement, reste toujours entière.

Weissmann prétend, lui, donner à la fois, une explication complète de l'évolution et de l'hérédité. Il croit y être arrivé en appliquant les vieilles théories sélectionistes aux faits cytologiques récemment découverts, et en faisant rentrer ceux-ci dans le cadre général des explications fournies par les premiers transformistes.

Les cellules sexuelles avaient fait l'objet de nombreuses recherches et l'on était parvenu à faire l'histoire de leur maturation et de la fécondation. On avait suivi les transformations du spermatozoïde au sein de l'œuf, après avoir fait l'ovogenèse et la spermatogenèse. Les phénomènes nucléaires, qui accompagnent l'histoire des éléments sexuels,

avaient tout d'abord attiré l'attention d'une manière toute spéciale, parce qu'ils préparaient l'acte suprême de la fécondation, par l'expulsion d'une certaine quantité de substance en dehors de l'œuf.

Weissmann crut trouver, dans les granules alignés parfois dans les chromosomes, les particules élémentaires, portatrices des qualités héréditaires de l'individu.

Embarrassé de ne pouvoir répondre à l'objection qui lui était faite, de ne pouvoir expliquer comment les tous premiers stades de la variation pouvaient être utiles, puisqu'au début ils sont, d'après la théorie de la sélection, à peine sensibles, il crut avoir trouvé la figuration de ces débuts dans les éléments nucléaires. Il imagina sa théorie des plasmas ancestraux, pensant pouvoir y localiser les premières traces de la sélection. Sa théorie des plasmas ancestraux est une extension d'une idée formulée d'abord par Jaeger et Nussbaum, celle de la continuité de la vie, dans le plasma germinatif [1]).

On dit généralement que tout le monde meurt, et que la mort est une conséquence de la vie. Tous les êtres qui se reproduisent par des éléments sexuels ou par spores, meurent tôt ou tard ; mais il est à côté de ceux-là, des êtres qui ne meurent pas.

Ces êtres sont ceux qui n'ont pas d'autres éléments reproducteurs que leur propre corps ; et qui se reproduisent par la totalité de leur substance, en se divisant en deux parties égales, qui se complètent après la séparation des deux moitiés.

Tandis que dans les autres êtres il y a une différence entre la partie qui survit et la partie qui meurt, dans les êtres monocellulaires ou protozoaires, les deux parties sont survivantes. Aussi les a-t-on appelés immortels, non pas dans le sens qu'il serait impossible de les détruire, non, ils

[1]) Weissmann, *Ueber Leben und Tod, eine biologische Untersuchung*, 1884. *Essais sur l'hérédité et la sélection naturelle.* 1892. Trad. de H. de Varigny.

sont au contraire extrêmement fragiles. Il en meurt des milliards à chaque instant. On dit qu'ils sont immortels en ce sens, qu'ils ne sont pas fatalement voués à la mort, par l'impossibilité de continuer à vivre. Ils peuvent mourir d'accident, mais non de vieillesse. L'exemple le plus typique que l'on donne de cette continuité de la vie est fourni par les infusoires. Ces êtres monocellulaires, après un grand nombre de divisions, quoique se trouvant dans les meilleures conditions de vie et de nutrition, présentent des signes de sénescence ; et s'ils ne rencontrent pas un autre individu, avec lequel ils puissent se conjuguer et échanger certaines parties de leur corps, ils sont fatalement voués à la mort. Si, au contraire, ils se conjuguent, ils deviennent aptes à fournir un nouveau cycle de segmentations. L'infusoire n'est pourtant pas mortel, dit Weissmann, car on peut considérer le fait de ne pas rencontrer un de ses semblables, comme un accident. Mais, s'il se conjugue, il n'a pas cessé un instant de vivre, de se mouvoir, et il peut recommencer indéfiniment son cycle de vie; donc il est immortel.

Tous les êtres pluricellulaires, l'homme aussi, par conséquent, vieillissent, mais ils ne peuvent retrouver la jeunesse. La mort pour eux est fatale, mais ils ne meurent pas pourtant entièrement ; ils laissent des enfants, et une partie de leur substance continue à vivre en eux.

C'est un fait anatomique que l'œuf fécondé représente deux parties vivantes du corps des deux parents. Il y a donc dans tout métazoaire, deux substances, l'une qui meurt, le *soma*, le corps, constitué de cellules qu'on appelle pour cela *somatiques ;* l'autre immortelle, qui a la possibilité d'être immortelle, constitue le *germen*, et les cellules qui la composent s'appellent *cellules germinatives*.

Ce germen, ce *plasma germinatif* est donc immortel dans le même sens que les infusoires. Il faut, pour qu'il puisse continuer à vivre, que ses parties constituantes, œuf et

spermatozoïde, se conjuguent, se fusionnent, c'est ce qui arrive dans la fécondation.

Les cellules somatiques sont donc constituées par un plasma, mortel, moins noble, moins complet, le *plasma somatique*.

Le plasma germinatif, au contraire, peut se définir comme une partie de la substance des parents, qui ne meurt pas avec eux, et se perpétue dans leurs enfants.

Si les protozoaires sont immortels, dans le sens que nous indiquions, on se demande aussitôt comment s'est effectué le premier pas vers la mort. Comment les premiers êtres sont-ils devenus mortels ? Les êtres polycellulaires les plus inférieurs sont constitués par des agrégats de cellules identiques qui, toutes, ont conservé les propriétés fondamentales des protozoaires. Chaque cellule de la *Pandorina morum* est identique à ses voisines, et chacune d'elles est capable de se conjuguer, de se diviser, et de reproduire l'être en entier. On peut donc dire qu'elles sont immortelles au même titre que les Infusoires.

Chez les *Volvox*, qui sont des êtres voisins des *Pandorina*, le premier pas décisif vers le type métazoaire mortel est bien marqué. La colonie comprend deux espèces de cellules, les unes arrangées périphériquement autour d'une cavité dans laquelle sont contenues des cellules plus volumineuses ; ces dernières seules sont immortelles, parce que seules, elles sont capables de reproduire l'individu en entier ; les autres, les périphériques, sont fatalement vouées à la mort.

Chez ces êtres donc, il existe déjà deux espèces de plasma, l'un somatique et périphérique est mortel, l'autre interne, germinatif est immortel.

Weissmann, adoptant les idées fondamentales de Naegeli sur la constitution du protoplasme et s'appuyant sur les découvertes cytologiques qui se succédèrent de 1880 à 1890, distingue dans la cellule germinale un plasma nutritif fluide imbibé d'eau, et un idioplasme plus dense jouant

dans la vie cellulaire un rôle prépondérant. Ce dernier serait le véhicule de toutes les propriétés et caractères héréditaires, et il suffirait donc d'en faire l'étude approfondie pour comprendre tous les phénomènes de reproduction, d'hérédité, de variation et de formation des espèces. Localisé dans le noyau, cet idioplasme prenait la forme typique bien connue de l'élément nucléinien avec ses chromosomes et ses granules.

Si donc on prend comme point de départ du futur organisme l'œuf, dont le noyau contient l'idioplasme qui doit présider à la formation de toutes les cellules du corps, on doit se demander comment, de cet idioplasme unique, vont se former les cellules variées qui constituent ce soma, ce corps : les nerfs, les muscles, les os, les organes qui tous pourtant dérivent de l'œuf où ils sont renfermés en puissance.

Les premiers cytologistes croyaient que la division cellulaire partageait le noyau en deux parties identiques et égales ; Weissmaun émit l'idée que la division cellulaire donnait au contraire des produits différents, les noyaux filles pouvant être dès la première cinèse essentiellement différenciés dans leur substance.

Il faudrait donc, selon lui, distinguer dans les cinèses celles qui sont *homogènes*, quand le noyau se divise en deux parties égales, et les cinèses *hétérogènes* dont les noyaux, en apparence quantitativement semblables, sont pourtant de qualités différentes.

Ceci étant admis, on pourrait aisément concevoir la différenciation au cours de l'ontogenèse, à condition que l'idioplasme renferme condensés en lui les idioplasmes de toutes les futures cellules du corps. Il devrait donc être très complexe et peu différencié. La division cellulaire pourrait être, dès la première segmentation, de nature hétérogène ; une des cellules représentant l'endoderme, et l'autre l'ectoderme. La première renfermant les idioplasmes de toutes les cellules endodermiques futures ; la seconde,

celui des cellules ectodermiques. Un partage s'opérerait dès la première division. Un second partage s'effectuerait dès la seconde division donnant les cellules du système nerveux, puis celles de la peau. Si cette répartition se continue ainsi jusqu'à la dernière cellule épidermique, l'idioplasme deviendrait progressivement de moins en moins complexe et se différencierait de plus en plus, pour atteindre finalement un tel degré de spécialisation, que les cellules ne pourraient plus en se divisant que reproduire des cellules semblables à elles-mêmes.

Les divisions seraient alternativement homogènes ou hétérogènes, suivant les besoins et les circonstances, jusqu'à l'achèvement de toutes les cellules somatiques. L'idioplasme primitif de l'œuf aurait donc semé, en cours de route, tous les caractères héréditaires et toutes les propriétés multiples qu'il contenait au début. Il resterait alors une question capitale à résoudre. Comment se reconstituera le plasma germinatif primitif, destiné à reproduire l'individu, à propager l'espèce ?

Les cellules sexuelles qui constituent ce plasma germinatif, pourront-elles récupérer toutes ces propriétés distribuées si généreusement en cours de route, avec une telle précision et une telle harmonie ?

Cela paraît impossible à Weissmann, car on ne peut entrevoir que, par un procédé réversible, les cellules somatiques éparpillées aient à leur tour une influence suffisante, à distance, sur les cellules sexuelles, pour reconstituer l'idioplasma ovulaire avec toutes les propriétés perdues. Il se rend bien compte à ce moment de l'invraisemblance des théories de Darwin et de De Vries qui admettent le retour de particules élémentaires, *gemmules* ou *pangènes*, vers les cellules sexuelles.

C'est pourquoi il adopte plutôt l'idée de la continuité du plasma germinatif formulée par Jaeger et Nussbaum.

D'après les vues de ces auteurs, le plasma germinatif de l'œuf n'est pas employé tout entier pour former le soma ;

une petite portion est mise en réserve, pour constituer l'œuf de la génération suivante. Cette partie de l'organisme pourrait reproduire le corps tout entier, puisqu'il resterait semblable au plasma primitif.

Et, de fait, cette mise en réserve existe chez certains êtres où l'œuf détache de lui-même, par une segmentation homogène, une cellule contenant une certaine quantité de plasma germinatif.

Tandis que l'autre cellule, par une succession de divisions hétérogènes, donne naissance au soma, la cellule germinative reste à l'état de repos, pendant un certain temps, pour donner par une suite de divisions naissance aux organes génitaux.

Si ce processus a été observé chez certains êtres, c'est jusqu'ici chez un petit nombre ; chez tous les autres, dont les premières phases du développement sont connues, il est différent.

Les cellules sexuelles n'apparaissent que bien tard dans le développement de l'embryon ; et il existe même des animaux chez lesquels les éléments sexuels ne se produisent pas à toutes les générations. La reproduction sexuée est alternativement et périodiquement interrompue par une génération asexuée.

Dans ces derniers cas, Weissmann fut donc forcé d'admettre que chacune des divisions hétérogènes a laissé intacte une portion minime du plasma germinatif, jusqu'au moment de la formation de la cellule mère des cellules sexuelles.

Dans ces derniers cas, il fallait bien admettre que l'œuf contient deux plasmas nucléaires : un plasma germinatif et un plasma spécial ovogène qui déterminerait la composition de la cellule œuf et présiderait à son développement jusqu'à la maturation.

Ce plasma ovogène fonctionnerait pendant toute la période d'accroissement de l'œuf, jusqu'au moment où celui-ci se séparera de l'individu mère, pour aller au-devant

de la fécondation. A ce moment, il deviendrait inutile et devrait être éliminé. Il représenterait une tendance à l'augmentation de volume sans division, il empêcherait l'action du plasma germinatif qui possède, lui, une tendance opposée, celle de diviser l'œuf en cellules somatiques. Alors se produirait l'expulsion de ce plasma ovogène, sous forme de globules polaires. La fécondation se produirait ainsi entre deux cellules égales en puissance, homodynames, car le spermatozoïde fournit un des premiers pronuclei, et l'œuf, après l'expulsion du second globule polaire, fournit l'autre pronucleus. Quand les deux pronuclei se fusionnent pour former le premier noyau de segmentation, il s'opère donc une fusion de deux plasmas germinatifs équivalents.

Mais ces plasmas germinatifs ne sont pas simples, ils contiennent des substances qui leur viennent de toutes les générations de leurs ancêtres ; il y a en eux autant de parcelles qu'il y a d'ancêtres. Si, après chaque fécondation, ces plasmas ancestraux s'accumulaient toujours, le noyau en serait vite saturé ; c'est pourquoi une élimination est nécessaire, sous forme de globules polaires.

Ainsi serait rétabli l'équilibre nécessaire à l'entrée du spermatozoïde porteur des plasmas paternels.

Cette explication du rôle des globules polaires permettrait de comprendre pourquoi les œufs destinés à être fécondés expulsent deux globules polaires, tandis que les œufs parthénogénétiques n'en expulsent qu'un seul.

L'œuf parthénogénétique n'aurait pas à expulser d'excédent de plasmas ancestraux, puisqu'il n'en reçoit pas par l'intermédiaire du spermatozoïde; il se bornerait à expulser son plasma ovogène, pour entrer en division à l'époque de la maturation.

Mais Weissmann, après avoir tenté d'expliquer l'ontogenèse, essaya en outre d'expliquer la phylogenèse et la formation des espèces nouvelles. Il se trouvait devant deux tendances, deux théories : celle de Lamarck, basée sur

l'action directe des milieux et l'hérédité des modifications acquises; et celle de Darwin, qui s'appuie sur la sélection.

Si, comme Lamarck le croit, les caractères acquis sont héréditaires, chaque génération fait faire un progrès nouveau à l'évolution de l'espèce, tous les petits progrès s'accumulent dans la variation ; or Weissmann est adversaire du Lamarckisme, il n'admet pas l'hérédité des caractères acquis. Il est au contraire sélectionniste, et pour lui chaque progrès réalisé par l'individu meurt avec lui et aucune variation ne peut se produire que par la sélection naturelle. Il fallait donc prouver que la sélection est capable de tout expliquer : l'adaptation, l'évolution, l'hérédité, la régénération, et au besoin même la régression.

En s'appuyant sur des raisons purement théoriques, et aussi sur certaines expériences insuffisantes d'ailleurs, il nie donc la transmission des caractères acquis et l'action directe des milieux.

Le plasma germinatif, dit-il, et les cellules sexuelles sont trop profondément placées pour subir l'action modificatrice des milieux, et l'organisme lui-même est incapable, par les liquides sanguins, de communiquer au germe une modification assez forte pour que les caractères acquis puissent se reproduire par hérédité.

La sélection doit seule suffire à cette tâche de former des espèces nouvelles, et elle le pourra pourvu qu'elle ait à sa disposition des éléments suffisants de variation.

Puisque les conditions extérieures de la vie sont impuissantes à provoquer la variation, il n'y a plus qu'un moyen possible, c'est la génération sexuelle et la sélection germinale.

Mais on lui objecte le cas des êtres monocellulaires et asexués, et les Protozoaires. Il convient aussitôt que les Protozoaires sont des êtres à part, et les seuls chez lesquels les caractères acquis sont héréditaires, parce que chez eux il n'y a ni soma, ni plasma germinatif différencié ; ils ont les deux à la fois.

Chacun d'eux donnant naissance à un être identique à lui-même, il s'ensuit que, s'il subit des variations, elles seront nécessairement héréditaires. Chez eux seuls donc les caractères acquis sont transmissibles. Ils ont varié au début de la vie d'une manière suffisante, pour que tous les caractères acquis dès ce moment, en se mélangeant, aient fourni toutes nos variétés individuelles.

Ce mélange effectué surtout par la fécondation serait devenu plus grand encore, quand les Protozoaires se sont transformés en Métazoaires ; et depuis ce moment, la sélection aurait suffi pour donner naissance à toutes les espèces du règne animal et végétal.

Jusqu'en 1890, Weissmann ne s'était guère occupé de la structure intime du plasma germinatif et des plasmas ancestraux, et de la manière dont les caractères pourraient être figurés dans la cellule. Devant les faits nombreux et minutieux que les cytologistes découvraient dans la composition du noyau et du cytoplasme, il acquit bientôt la conviction que sa théorie devait être remaniée de fond en comble, et être mise en concordance avec la théorie de Roux. Il introduisit enfin dans sa théorie une conception qu'il avait toujours écartée jusqu'alors, celle des particules invisibles élémentaires, analogues donc aux gemmules de Darwin et aux pangènes de De Vries, particules contenues dans le noyau sous des formes bien déterminées.

Dans sa dernière théorie, il admet, comme dans la première, qu'il existe dans la cellule deux espèces de protoplasme, le morphoplasma pour le corps cellulaire, et l'idioplasma pour le noyau. Touchant la question de l'essence même de la substance vivante, il comprend très bien qu'elle est différente des substances chimiques les plus complexes, par la propriété fondamentale de pouvoir se nourrir et se reproduire. Les unités fondamentales de la matière vivante ne sont donc pas de pures substances chimiques. Weissmann se les représente comme des groupements de molécules chimiques, ayant une composition et une structure déter-

minée, et il les appelle les *Biophores*. Les Biophores sont donc pour lui les unités fondamentales, les particules élémentaires du protoplasme vivant, capables de se nourrir, de s'accroître et de se multiplier par division.

Ils sont situés dans le noyau, mais ils peuvent franchir sa membrane pour aller influencer le cytoplasme, et lui donnner un cachet caractéristique. Le noyau en contient un nombre immense, et ils y sont groupés, et non disséminés au hasard. Ces groupements plus grands que les biophores, et correspondant aux cellules du corps et aux organes, il les appelle les *Déterminants*. Ils sont ainsi appelés, parce qu'ils doivent contenir tous les facteurs de la détermination des cellules qu'ils représentent dans le noyau. Les déterminants, quoique invisibles, sont capables de se nourrir, de s'accroître et de se multiplier par division !

Pas plus que les Biophores, ils ne sont mélangés au hasard dans le plasma, ils y sont distribués suivant un plan rigoureusement défini. Chaque partie de l'organisme aurait dans l'œuf une place fixe, occupée par les Déterminants ; cette place serait la même pour tous les individus de même espèce.

Ces groupes de Déterminants ont une structure connue ; ils sont agglomérés et forment les petits granules, les premiers perceptibles à la vue, qui contiendraient tous les déterminants nécessaires au développement ; il les appelle les *Ides*.

L'*Ide* serait, comme les unités précédentes, capable de se nourrir, de s'accroître et de multiplier par division. Les ides ou granules, microsomes du protoplasme, peuvent s'arranger en fils, en bâtonnets, en chromosomes, et sous cette forme d'association, on les appelle des *idantes*.

C'est par le jeu de ces êtres de pure fantaisie, de pure imagination, que Weissmann prétend expliquer tous les phénomènes biologiques de l'hérédité et de l'évolution. Il a examiné toutes les questions qui se rattachent à ces deux grands problèmes, à la prétendue lumière de son hypothèse

et de sa théorie. Quand un fait embarrassant l'arrête et ne cadre pas tout à fait avec l'idée générale de sélection qui y préside, il la modifie aussitôt, et attribue des propriétés nouvelles à ces conceptions, et au besoin, il forge un nouveau nom, pour une nouvelle chimère.

C'est ainsi qu'il a incorporé les idées de Roux sur la lutte des parties dans l'organisme, à sa théorie des Déterminants, pour en faire sa sélection germinale.

La conception de Roux, logique parce qu'elle s'applique aux cellules, aux organes, aux tissus, toutes choses visibles et soumises à notre observation, il l'étend aux produits de son imagination, à ses déterminants invisibles.

La lutte pour la nourriture se poursuit donc aussi à l'intérieur du noyau et des cellules, entre les déterminants.

Dans l'œuf, quand les déterminants se reproduisent par division, les descendants ne sont jamais égaux, ni de taille, ni de force. Il se produit alors entre eux, comme conséquence de cette différence, la lutte pour la nutrition, la lutte pour la vie. Les uns ont meilleur appétit et assimilent plus, ils attirent une plus grande quantité d'aliments et leur force s'accroît. Les autres plus faibles suivent un chemin opposé et dégénèrent.

Il en résultera que les parties du corps, des organes qui sont déjà déterminés dans l'œuf par ces déterminants robustes, seront plus forts aussi et plus développés. Il s'ensuivra qu'à chaque génération, les caractères avantageux s'accumuleront à l'exclusion des autres.

Et toutes les déductions que nous avons entendues et réfutées pour les individus dans la sélection individuelle, dans la sélection histonale de Roux, se trouvent répétées ici pour des individualités d'une nature très vague, puisqu'elles sont invisibles ?

Tout cet échafaudage de suppositions, d'hypothèses, de créations, d'abstractions, de mots nouveaux, n'a jamais pu tenir un an entier debout, sans recevoir d'un côté ou d'un autre, une réfutation partielle ou une contradiction de faits.

Des objections fondamentales ont été formulées aussitôt. On a fait remarquer que chez un grand nombre d'êtres, les cellules somatiques pouvaient à elles seules reproduire l'être tout entier. Les exemples des Bégonias, des cellules combinales, dans la greffe, dans le bourgeonnement sont classiques, et sont péremptoires, puisque ces cellules peuvent produire même les organes sexuels. Il ne peut donc être question de deux plasmas distincts.

La notion de l'Idioplasme ovogène, et son emploi pour expliquer l'expulsion des globules polaires, est aujourd'hui entièrement abandonnée, attendu que chez presque tous les Protozoaires, des phénomènes de réduction analogue sont observés. La signification que Weissmann lui a donnée, n'est pas applicable aux Protozoaires, chez lesquels il n'y a ni plasma germinatif, ni somatique, ni ovogène.

La sélection sexuelle n'est pas en meilleure posture, attendu que l'on peut obtenir des variations importantes, dans des groupes d'êtres qui sont parthénogénétiques et sexués.

La conception que Weissmann se forme de la continuité du plasma germinatif, est aussi inacceptable. On ne peut admettre, en effet, qu'un individu transmette à son fils le plasma qu'il tient de sa mère sans le modifier.

Si donc l'individu n'ajoute pas un plasma fait à son image, aux plasmas ancestraux accumulés déjà dans les cellules sexuelles, pourquoi son père, son grand-père, et tous ses ancêtres auraient-ils fait plus que lui ? Dès lors, d'où viendraient ces plasmas ancestraux, si ce n'est des infusoires et des protozoaires ?

En réalité, la théorie des plasmas ancestraux n'est possible que s'il y a hérédité des caractères acquis ; et dans sa dernière théorie, tout en se défendant encore de tourner au Lamarckisme, Weissmann, de concession en concession, et tout en affectant de parler toujours une langue sélectionniste, doit admettre les deux principes fondamentaux du

Lamarckisme : L'hérédité des caractères acquis par les cellules sexuelles sous l'influence de la nutrition, et enfin l'excitation fonctionnelle intervenant pour la modification et la formation des organes.

En somme, la théorie de la sélection germinale n'est sélectionniste que de nom, et seuls les mots employés, les expressions, les termes dont il se sert pour habiller sa pensée, peuvent faire croire à ceux qui ne réfléchissent guère, que l'auteur reste toujours attaché, malgré tout, au dogme de la sélection de Darwin. Et cela seul suffirait à faire juger la valeur intrinsèque de la théorie. Weissmann a fait de ces problèmes une pure question de mots, de concepts abstraits. Le professeur Delage juge ainsi la sélection germinale : « La grande généralisation de Weissmann, sur la portée universelle du principe de Malthus, est plutôt le résultat d'une habitude de l'esprit qui lui fait voir les choses sous l'angle de la sélection : un autre, habitué à s'exprimer en langage lamarckien, pourrait aussi bien parler de l'influence universelle du milieu, et des conditions de vie sur les espèces, les individus et même les déterminants » [1]).

Le concept de la prédétermination de tous les caractères dans l'œuf, est inconciliable avec une action modificatrice des milieux extérieurs sur les cellules germinales. Weissmann, en l'acceptant, à contre-cœur il est vrai, ruinait lui-même tout son système par la base.

Il ne sait pas d'abord lui-même ce que sont ces prétendus agents de prédétermination, les biophores porteurs de caractères héréditaires. La notion de caractère est essentiellement abstraite, et correspond aux sensations que produisent sur nous tous les objets extérieurs, sensations auxquelles nous parvenons à donner une expression de généralité.

Ces caractères, produits abstraits de notre imagination, ne peuvent se concrétiser dans des particules matérielles représentatives.

Tous les objets de l'univers, animés ou inanimés, vivants ou minéraux, peuvent être des sujets de sensations et de généralisations analogues. Devrons-nous admettre que les cristaux, par exemple, doivent aussi leurs propriétés cristallines à des biophores ? Ils n'ont pas pourtant, eux, de plasma germinatif !

En résumé, la théorie de Weissmann, comme toutes celles qui prennent comme base l'hypothèse de particules représentant les caractères élémentaires de l'individu, est impossible.

En effet, si ces caractères sont concrets, ils sont infinis en nombre ; et qui en fera l'exacte énumération ? Ils ne simplifient pas la question, ils la rendent d'autant plus difficile et obscure, et leur nombre infini en retarde la solution.

Ces caractères ne peuvent avoir quelque utilité que s'ils sont abstraits ; or les facteurs matériels de caractères abstraits sont une impossibilité. Il n'y a pas à sortir du dilemme que fait Delage : S'ils sont possibles, ils sont inutiles ; s'ils sont utiles, ils sont impossibles.

H. Lebrun.

XV.

LE " CORRECTORIUM CORRUPTORII „

DU DOMINICAIN JOHANNES QUIDORT DE PARIS

(† 1306).

Notes sur des documents manuscrits *).

I.

Le dominicain Johannes Quidort (Surdus, de Soardis) Parisiensis [1]), — appelé aussi Joannes Parisiensis II, pour le distinguer de Joannes Pungens-Asinum Parisiensis l'ancien [2]) — est une personnalité remarquable, qui fit une profonde impression déjà de son vivant. Une charte de 1303 le mentionne parmi les « fratres celebriores » du couvent dominicain de St-Jacques [3]). Le codex lat. 14889, fol. 38^{v} de la Bibliothèque nationale de Paris a conservé un discours à son sujet, prononcé en automne 1304 par un

*) Traduit de l'allemand.

[1]) Sur Jean Quidort de Paris cfr. Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, 500-502; Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, 46, n. 569; 120, n. 656; Hurter, *Nomenclator*, II^{2}, 477-479; surtout Richard Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz VIII.* Stuttgart, 1903, 275-333.

[2]) C'est pour cela que ces deux théologiens ont été plusieurs fois confondus, par exemple, par Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, III. Bd., Leipzig, 1867, 200: Ici Jean Pungensasinum est expressément et erronément désigné comme le plus jeune. Les surnoms Quidort et Pungensasinum (Point l'âne) sont des noms de famille.

[3]) Denifle, *Chartularium*, II, 120, n. 634.

maître en théologie de Paris, en sa qualité de promotor, lors des « vesperies » solennelles qui précédèrent la promotion théologique du maître ès arts Jean Quidort. Ce document remarquable fait grand éloge de la science du futur maître en théologie, principalement en matière philosophique [1]). Les renseignements fournis par ce discours inaugural rapprochés de quelques autres indications éparses permettent de reconstituer les grandes lignes de la biographie de notre philosophe scolastique. Il en résulte que Joannes Quidort naquit vers 1269, commença ses études universitaires à la faculté des arts de Paris en 1284, devint magister artium en 1290, se consacra dans la suite à l'étude de la théologie et entra dans l'ordre dominicain entre 1293 et 1300 [2]).

L'attention se porta sur Jean de Paris en 1304, quand il publia son écrit « Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia ». Dans le but de dissiper certaines difficultés philosophiques soulevées contre le dogme de l'Eucharistie, il y défend l'union hypostatique du pain, inchangé dans sa substance, avec le corps du Christ, c'est-à-dire la théorie de l'impanation. Toutefois il émit son opinion sous forme d'hypothèse et la soumit au jugement de l'Eglise. L'affaire fut introduite devant le tribunal de l'évêque de Paris, qui rendit un jugement défavorable à Jean Quidort. Celui-ci en appela au pape, et se rendit lui-même devant la curie à Bordeaux, où Clément V se trouvait alors, mais il mourut le 22 septembre 1306 [3]), avant qu'une décision intervînt.

J'ai découvert récemment à Munich une intéressante consultation relative à cette œuvre de Jean Quidort. Elle est rédigée par un théologien à la demande du pape, et j'en parlerai plus longuement ailleurs. Le traité consacré

[1]) Quétif-Echard, I, 500 ; R. Scholz, *loc. cit.*, 279.
[2]) R. Scholz, *l. c.*, 276 seq.
[3]) Denifle, *Chartularium*, II, 120, n. 656 où sont également indiquées des sources plus anciennes ; R. Scholz, 282-284.

par J. Quidort à l'Eucharistie fut publié plus tard par Alix (Londres, 1686), et c'est ainsi que son nom survécut jusqu'à nos jours dans l'histoire du dogme [1]).

D'autre part, le *De potestate regia et papali* de Jean de Paris occupe une place importante parmi les traités que le début du XIVe siècle suscita sur l'Eglise et l'Etat [2]). Il ne s'agira ici ni de sa doctrine eucharistique ni de la façon dont il conçoit les rapports des pouvoirs civil et ecclésiastique, ni de son traité *De Antichristo* [3]), mais uniquement de l'écrit qu'il rédigea pour prendre la défense de saint Thomas. Le catalogue de Stams, une liste des écrivains dominicains issue dans les premières décades du XIVe siècle et publiée par Denifle, attribue à Jean de Paris un traité *Contra corruptum Thome*, et cette attribution a été maintenue jusqu'à ce jour [4]). Il faut certainement entendre par là un traité *Contra corruptorem S. Thomae*, c'est-à-dire une réplique au *Correctorium fratris Thomae* que publia en 1282 Guillaume de la Mare, franciscain d'Oxford, ou encore un *Correctorium corruptorii fratris Thomae*.

II.

Or on a maintes fois imprimé sous le nom de Gilles de Rome un pamphlet en réponse à Guillaume de la Mare [5]). Voici le début de cet écrit justificatif : « Quare detraxistis sermonibus veritatis, cum e vobis nullus sit qui possit

[1]) Cfr. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III[4], 579.
[2]) R. Scholz, *l. c.*, 285-333, en fait une étude approfondie et élogieuse.
[3]) Cfr. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters, IV, 322 seq.
[4]) Denifle, *ibid.*, II, 226.
[5]) Pour la première fois à Strasbourg en 1501, et à Venise (1501). Voici le titre de l'édition de Strasbourg chez Martin Flach junior : Castigatorium Egidii de Roma in corruptorium librorum Sancti Thome de Aquino a quodam emulo depravatorum. La Bibliothèque Royale d'Eichstätt a mis à ma disposition un bel exemplaire de cette édition. Dans les impressions ultérieures (cet opuscule a été édité huit fois jusqu'en 1654), le titre est ordinairement : Defensorium seu correctorium corruptorii S. Thomae Aquinatis.

arguere me ». Cette réplique expose d'abord brièvement la thèse thomiste qui est l'objet de l'attaque ; puis, sous la rubrique *Corruptorium,* développe les critiques formulées par G. de la Mare ; enfin, dans la *Responsio ad haec,* présente une réfutation motivée des objections et des difficultés. Les problèmes débattus sont du domaine philosophique ; ils se rapportent principalement aux matières psychologiques et idéologiques par lesquelles l'aristotélisme de saint Thomas et de son école est venu s'opposer à l'augustinisme de l'école franciscaine. Les théories discutées sont empruntées, pour la plupart, à la *Somme théologique*, subsidiairement aux *Quaestiones disputatae* et *Quodlibetales* et au premier livre du *Commentaire sur les sentences*.

Qui est l'auteur de ce *Correctorium corruptorii ?* Faut-il peut-être identifier cet écrit avec le *Contra corruptum Thome* que le catalogue de Stams attribue à Jean de Paris? Les éditions imprimées l'attribuent à G. de Rome. Ossinger partage cette manière de voir [1]), et des bibliographies plus récentes du *doctor fundatissimus* rangent ce *Defensorium* ou *Correctorium* parmi ses œuvres [2]).

Mais depuis longtemps et pour d'excellentes raisons, la critique a refusé à Gilles la paternité de ce traité. Quétif et Oudin se sont longuement occupés d'en faire la preuve [3]). Il est invraisemblable, même *a priori,* que ce ne soit pas un dominicain qui ait, le premier, riposté aux violentes attaques de G. de la Mare. Ne sont-ils pas tous dominicains, ceux qui ont pris la plume pour défendre saint Thomas contre d'autres adversaires, — contre la condamnation d'Etienne Tempier, contre Durand de S. Pourçain, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, contre Gilles de

[1]) Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadii, 1776, 245.
[2]) P. ex., Boffito-Oxilla, *Un trattato inedito di Egidio Colonna.* Firenze, 1908, XXXIV.
[3]) Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, III. Lipsiae, 1722, 636-639. Quétif, *l. c.*, 502 seq.

Rome lui-même ? Il me suffira de rappeler Jean de Naples, Hervé de Nédellec, et spécialement Bernard de Clermont, à qui le Dr Pelzer réserve une intéressante étude. Les manuscrits, d'ailleurs peu nombreux, de ce *Correctorium* sont généralement anonymes [1]) et ne contiennent pas d'indications qui confirment l'attribution de l'œuvre à G. de Rome. Récemment, le P. Mandonnet a conclu des déclarations que contient ce traité sur la question de l'unité des formes, que Gilles de Rome ne pouvait en être l'auteur. Au surplus, ce que l'auteur anonyme écrit sur la pratique de la pauvreté chez les Dominicains et les Franciscains permet à Mandonnet de reconnaître en lui un Frère-Prêcheur [2]). Dans son grand ouvrage sur Siger de Brabant, le savant historien s'étend longuement à ce sujet.

Voici une nouvelle preuve que l'auteur du *Correctorium* commençant par les mots *quare detraxistis*, etc., doit être un membre de l'ordre dominicain. Guillaume de la Mare s'empressa de répliquer à ce *Correctorium*, et il maintint ses critiques des textes thomistes, en essayant de mettre à néant les réfutations de son adversaire. Cette réplique du fougueux Franciscain est contenue dans de nombreux manuscrits. Grâce à un examen minutieux du Cod. lat. Electoral. 460 theol. (XIVe s.) de la bibliothèque royale de Berlin, j'ai pu m'assurer que la table des matières (fol. 1r-1v) renseigne une réponse de Guillaume de la Mare au traité commençant par les mots *Quare detraxistis*, et le texte même en est reproduit dans le manuscrit [3]).

[1]) Mentionnons le Cod. 853 de la Bibliothèque Mazarine de Paris; Merton College 10 d'Oxford. Le Cod. Borghèse 188 de la Bibliothèque vaticane est un joli exemplaire de ce *Correctorium*. Ce manuscrit date du XIVe s., contient 72 folios, commence sans inscription de titre au fol. 1r par : « Quare detraxistis, etc. et finit au fol. 72r par : « et ecclesie candelabrum per orbem terrarum instructione dignatus est sua clementia exaltare, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen ». Il n'y a point d'Explicit. Au dos de la reliure et d'une écriture moins ancienne : Anonym. Articul. Theolog. C C. Mem. S. XIV. C'est au Dr Rackl de Rome que je dois ces renseignements.

[2]) Mandonnet, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, IV, 1910, p. 498.

[3]) La direction des manuscrits de la Bibliothèque royale de Berlin

Aucune indication ne désigne de façon plus précise l'auteur de ce Correctorium. On le désigne simplement par des appellations, telles que *ille* ou bien *ille reprehensor* : « Ad hoc dicit ille in responsorio suo ». Il existe plusieurs autres manuscrits de cette œuvre. Quétif et Sbaralea parlent d'un manuscrit vénitien [1]). L'inventaire de la Bibliothèque franciscaine d'Assise dressé en 1381, et publié par Leto Alessandri mentionne un « Correctorium fratris magistri guiglielmi de mara ordinis minorum ». De fait, ce manuscrit figure actuellement dans la Bibliothèque communale d'Assise sous le numéro 141 [2]). Il est possible pourtant que ce manuscrit d'Assise contienne — je n'ai pu l'examiner — la première polémique de Guillaume de la Mare contre saint Thomas. En effet, cet écrit n'est point perdu, comme on le pense ordinairement, mais il est conservé sous sa forme originale dans maints manuscrits [3]). Un codex de la Bibliothèque communale de Todi, l'antique cité ombrienne qui vit naître le Cardinal Mathieu de Aquasparta et Giacopone de Todi, présente pour nous un intérêt spécial. Le codex 141 de cette bibliothèque si importante pour l'Ecole franciscaine, date du XIIIe s. et porte la suscription

m'a très aimablement procuré un assez grand nombre de photographies de ce manuscrit.

[1]) Quétif-Echard, *l. c.*, I, 414. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci.* Editio nova, Pars I. Romae 1908, 340 seq. Tous deux se réfèrent à une note de Tomasini dans sa *Bibliotheca Veneta* (Udine 1650), d'après laquelle se trouvait à la Bibliothèque de S. Antoine à Venise un cod. intitulé : Correctorium fr. Guillelmi de Mara Ord. Min. secundum dicta D. Thomae de Aquino contra correctorium Fr. Joannis de Crapuel Ord. Praed. Cette note indique Richard Klapwell comme l'auteur du Correctorium, mais elle aura donné à maints auteurs l'occasion de confondre Jean de Paris avec Klapwell. Quétif-Echard, *l. c.*, ne tient pas compte qu'il s'agit ici d'un second écrit, c'est-à-dire de la réplique de Guillaume de la Mare. Sbaralea a faussement identifié Klapwell et Jean de Paris.

[2]) Leto Alessandri, *Inventorio dell' antica biblioteca del s. convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381.* Assisi, 1906, 9.

[3]) Cfr. Ehrle, *Das Studium der Handschriften der mitteralterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura.* Zeitschrift für Kath. Theologie, 1883, 44. Parmi les manuscrits de cette première polémique de Guillaume de la Mare mentionnons Cod. Vat. lat. 813, fol. 53r-81r, Cod. 114 de la Biblioteca communale de Todi.

suivante, écrite par une main ancienne : « Fratris Guillelmi de Mara correctiones contra quosdam articulos fratris Thome de Aquino cum responsionibus cujusdam fratris predicatoris » [1]). Voilà un témoignage précis, qui prouve que l'auteur de notre Correctorium fut un dominicain. Reste à savoir si ce dominicain est Jean Quidort de Paris. Quétif émet un doute sur le point de savoir si c'est lui ou bien le dominicain Richard Clapoel qui écrivit l'ouvrage [2]).

Oudin identifie les deux personnages : Joannes Parisiensis dictus de Clapoel vel Crapuell adversus Guillelmum de Mara [3]). D'après Uberweg-Heinze, Jean de Paris est l'auteur probable de ce défensorium de la doctrine thomiste [4]). Prantl considère que les raisons sur lesquelles Oudin se base pour attribuer l'écrit à Jean de Paris sont suffisantes, « pour autant que, en pareille matière, il est possible d'arriver à des résultats certains » [5]). Enfin, Mandonnet a défendu récemment les titres d'un dominicain anglais, qui suivant toute vraisemblance ne serait autre que Richard Klapwell [6]), et M. de Wulf se range à la même façon de voir [7]).

Il n'entre pas dans les limites de ce travail d'examiner les arguments en faveur de cette thèse, et nous attendons que Mandonnet fournisse à ce sujet des indications complémentaires. Qu'il suffise de démontrer ici que Jean Quidort

[1]) Cfr. Lorenzo Léonij, *Inventorio dei Codici della Communale di Todi.* Todi, 1878, 50. Léonij intitule cet écrit : « Frater Guillelmus de Mara de ordine Minorum. Correctiones contra quosdam articulos Fratris Joannis Crapuell, dictus Parisiensis, ordinis predicatorum ». Mais il fait remarquer que : « Il Crapuell non è nominato, ma il codice dice cujusdam *fratris predicatoris* ». C'est à mon ami, le Dr Rackl de Rome, que je dois cette communication du catalogue de Todi.

[2]) *L. c.*, I, 502 seq.

[3]) *L. c.*, III, 636 seq.

[4]) Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, IIe, 319.

[5]) Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* III. Bd, Leipzig, 1867, p. 200.

[6]) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*², IIe P. Louvain, 1908, p. XXVIII.

[7]) M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale.* Louvain, Paris, 1912, p. 432.

de Paris n'est pas l'auteur de ce correctorium. La preuve en est aussi simple que convaincante. D'abord ce correctorium corruptorii est écrit aux environs de 1282, ainsi que Mandonnet le démontrera de façon plus précise. Or, en 1290, Jean Quidort n'était pas encore incorporé dans l'ordre dominicain. En second lieu le *Correctorium corruptorii* écrit par Jean de Paris, et que le catalogue de Stams lui attribue, nous est conservé dans de nombreux manuscrits, et on peut démontrer qu'il est son œuvre. Ceci nous amène à l'objet propre de cette communication.

III.

A. (Cod. Vat. Lat. 859) est un manuscrit sur parchemin, de belle écriture, du commencement du XIVe siècle. En premier lieu figurent les *quodlibetalia* et le *tractatus de formis* de Hervé de Nédellec, deux écrits très importants pour l'histoire du Thomisme. Au folio 117^v^ se rattache aux écrits de Hervé de Nédellec un traité dont la désignation initiale, écrite d'une encre pâle, porte : correctorium corruptorii. Ce travail finit au folio 151 r.

A cette page commencent les *Quodlibetalia* du dominicain Jean de Lichtenberg, 38 questions qui intéressent hautement l'histoire de la théologie et de la philosophie, et qui se rapportent à la doctrine de Thomas d'Aquin. Il va sans dire que nous ne pouvons pas examiner en détail le riche contenu de cette œuvre, mais il faut considérer plus attentivement le *Correctorium corruptorii*. Celui-ci commence d'emblée comme suit : « Circa questionem 12 articulo 2. Ibi enim dicitur in principali responsione quod requiritur ad videndum deum aliqua similitudo dei scilicet lumen glorie ut ipse ibidem aliquantulum inferius in fine responsionis dicit ». L'auteur analyse ensuite d'une façon synoptique les textes marquants de saint Thomas. On présente ensuite les adversaires par ces mots : sed ipsi dicunt quod opinio ista est falsa et contra auctoritates sanctorum. Suit la réfutation des adversaires. C'est de la même manière que sont traités et défendus les articles de la prima de la somme théologique que nous rencontrons dans le *Correctorium corruptorii* commençant par les mots « quare detraxistis ». Fréquemment, au commencement d'un nouvel article, les adversaires sont désignés par cette circonlocution : « Circa (mention est faite de la quaestio et de l'article) calumpnantur ». La doctrine de l'unité de la forme

substantielle dans l'homme (fol. 137r-139v) est l'objet d'une étude approfondie. Au folio 145v prennent fin les articles qui sont empruntés à la prima : Et sic patet, quomodo potest responderi ad ea que obiciuntur contra fratrem thomam in prima parte summe. Immédiatement après se succèdent les articles de la prima secundae dans le même nombre et dans le même ordre que dans le *Correctorium corruptorii* commençant par les mots : « Quare detraxistis ». Notre *Correctorium corruptorii* finit au folio 151r avec la Prima secundae : « Et sic potest responderi ad ea quae obiciuntur contra fr. thomam in prima parte secunde. Isti sunt articuli prime partis secunde in quibus contradicitur thome in corruptorio minorum et respondetur in hoc opere ejsdem contradictionibus ».

L'auteur de cet écrit n'est nommé ni au commencement ni à la fin. Mais nous trouvons une indication précieuse dans ce fait qu'à la marge supérieure du côté gauche de chaque folio on trouve écrites en encre rouge et bleue les lettres C. O., et du côté droit de la même manière les lettres I. O.

Or, dans les *Quodlibetalia* de Hervé de Nédellec, qui précèdent immédiatement, on trouve écrites à gauche en encre de même couleur les lettres Q. L., tandis que, à droite, paraît la lettre H. Il est hors doute qu'il s'agit là d'une abréviation pour *Quodlibeta* Hervei. Nous sommes donc autorisé par analogie à voir dans les lettres C. O. et I. O. des abréviations de correctorium Joannis. Cette conclusion est confirmée par ce fait péremptoire que nous possédons des manuscrits dans lesquels ce *correctorium* est inscrit expressément sous le nom de Joannes Parisiensis.

B. Dans la collection amplonienne, si riche en manuscrits scolastiques et que possède en ce moment la Bibliothèque de la ville d'Erfurt, se trouve sous la cotation F. 79 un codex (siècle XIII à XIV) qui contient notre *Correctorium* (fol. 176r à 206r) en connexion immédiate avec un extrait de la Prima secundae. Au folio 176r se trouve écrit en lettres rouges par une main ancienne le titre : *Correctorium corruptorii Joannis parysiensis*. La même main commence aussitôt le texte, tout comme le Cod. Vat. Lat. 859 : « Circa Q. 12 a 2. Ibi enim dicitur in principali responsione, quod requiritur ad videndum deum aliqua similitudo dei ». Au folio 201v prennent fin les développements sur la prima : « Sic patet quomodo potest responderi ad ea que obiciuntur contra fratrem thomam in prima parte summe ». Suivent les articles empruntés à la prima secundae. Et là-dessus se termine le *Correctorium*, tout comme dans le manuscrit du Vatican. Au folio 206r nous lisons : « Et sic potest responderi ad ea que obiciuntur contra fratrem thomam in prima

parte secunde ». Puis vient une table des questions traitées : « Tytuli questionum operis precedentis videlicet correctorii corruptorii Joannis Parisiensis ». Voici donc que les titres de droit d'auteur de Jean de Paris sont attestés. A cette table des matières est annexée jusqu'au folio 211v un fragment d'un écrit consacré à la défense de Thomas d'Aquin que je n'ai pu examiner plus avant, lors de mon séjour à la Bibliothèque d'Erfurt.

C. Dans le catalogue de Haenel est mentionné parmi les manuscrits de la Bibliothèque publique de Bâle (Cod. B. III, 13) : « Joannes Parisiensis scr. super IV libros Sententiarum [1]. In libro continentur plures et meliores quaestiones, sumptae de correctorio corruptorii Joann. Parisiensis, cum scriptis ejusdem super libros sententiarum ».

Ce manuscrit qui comprend 182 folios écrits par une main de la première moitié du XIVe siècle, contient, de fait, dans les 31 premières pages, le *Correctorium corruptorii* de Jean de Paris. Il est vrai que la première feuille manque et avec elle le début du traité, mais le reste du texte est le même que dans les manuscrits du Vatican et d'Erfurt. De même, le nombre et le contenu des articles puisés dans la Prima et la Prima secundae correspondent avec ceux de ces deux manuscrits. A la fin nous lisons comme dans le Cod. Vat. lat. 859 : « Isti sunt articuli prime partis secunde, in quibus contradicitur thome in corruptorio minorum et respondetur in hoc opere eisdem contradictionibus ».

A cela vient s'ajouter comme dans le manuscrit d'Erfurt une table des matières traitées. Le reste du manuscrit est rempli par un commentaire sur les sentences. Ni pour le *Correctorium* ni pour le commentaire sur les sentences il n'est question de noms d'auteurs. Cependant nous remarquons, sur la feuille de parchemin qui sert à la reliure, une notice écrite par une main postérieure : « In isto volumine continentur plures et meliores questiones sumpte de correctorio corruptorii magistri Johannis Parysiensis tum scripta ejusdem super omnes libros sententiarum ». C'est sur cette notice que s'appuie l'attribution de Haenel mentionnée plus haut. Cette notice mentionnée sur la feuille de parchemin de la reliure et écrite peut-

[1]) G. Haenel, *Catalogi librorum manuscriptorum*, etc. Lipsiae, 1830, 589. J. Goettler, *Der hl. Thomas von Aquin und die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Busssakramentes*, Fribourg, 1904, p. 110, a également traité de ce manuscrit. Je dois au Dr Bernoulli, Bibliothécaire en chef à Bâle, des communications sur ce Codex et la reproduction photographique du commencement du commentaire des sentences.

être au XIVe siècle était-elle complétée par des indications inscrites sur la première feuille aujourd'hui manquante ? La notice, dans la mesure où elle concerne le *Correctorium*, est évidemment juste, et nous autorise à admettre que ce qu'elle rapporte au sujet des commentaires sur les sentences ne l'est pas moins.

Nous voici donc sur la trace des commentaires sur les quatre livres de sentences de Pierre Lombard, rédigés par notre Jean Quidort.

D. L'hypothèse que ce manuscrit de Bâle contenait, en outre du *Correctorium* de Jean de Paris, les commentaires sur les sentences du même auteur, est confirmée par le codex 60 de la Bibliothèque d'Admont [1]). Ce manuscrit qui appartient à la première moitié du XIVe siècle, s'ouvre par un commentaire sur les sentences (fol. 1r à 53r) dont l'auteur, suivant l'explicit (fol. 53r) porte le nom de Jean de Paris. Suit, du fol. 55r à 74v, le *Correctorium corruptorii* du même théologien, avec ce même début que nous avons relevé dans les manuscrits du Vatican (latin, 859), d'Erfurt et de Bâle. Au folio 74v paraît une table des questions traitées dans le *Correctorium corruptorii*, et elle présente à peu près le même contenu et le même ordre que dans ces manuscrits. En tête de cette table se trouve la mention : Incipiunt tituli super correctorium Joannis Parisiensis.

Il y a là un nouveau témoignage explicite des droits d'auteur de Jean Quidort de Paris. Ce manuscrit est d'autant plus précieux qu'il contient, comme nous venons de le dire, le commentaire sur les sentences de ce même théologien, et qu'il mentionne son nom dans l'explicit. Je dois réserver pour des recherches ultérieures la comparaison de ce fragment de commentaire contenu dans le manuscrit d'Admont avec celui du manuscrit de Bâle, et l'étude philosophique et théologique de cet ouvrage capital de l'auteur. Ainsi donc, nous avons appris à connaître jusqu'ici 4 manuscrits complets du *Correctorium corruptorii* de Jean de Paris ; 2 d'entre eux, ceux d'Erfurt et d'Admont, nomment expressément l'auteur, tandis que les deux autres contiennent des indications qui nous permettent d'attribuer l'œuvre au Dominicain Parisien. Il en résulte, en ce qui concerne la question d'attribution, que nous sommes mieux placé pour la résoudre que pour le *Correctorium* commençant par les mots : « Quare detraxistis ». Pour ma part, je pense qu'à côté de ces quatre manuscrits, il en est d'autres qui contiennent l'écrit de guerre de Jean de Paris.

[1]) Nous sommes reconnaissant au P. Friedrich Fiedler, O. S. B., Bibliothécaire d'Admont, pour ses renseignements sur ce manuscrit.

IV.

Des *Correctoria* de Richard Klapwell et de Jean Quidort de Paris, on peut rapprocher un troisième type d'écrits polémiques dirigés contre Guillaume de la Mare. Voici quelques indications à ce sujet. Le Cod. vat. lat. 4287 s'ouvre (fol. 3r à fol. 29r) par un commentaire anonyme sur les deux premiers livres de sentences, précédé d'une table des matières et d'une table alphabétique (fol. 1r à 2v). Ce commentaire sur les sentences, qui mériterait un examen plus approfondi, se termine au folio 29r : « Expliciunt questiones super secundum sententiarum ». Immédiatement après nous lisons l'inscription : « Incipit corruptorium de hiis que tanguntur in prima parte summe fratris T. de Aquino ». L'opuscule commence ensuite sur ces mots : « Articulus primus, quod deus in patria videtur per suam essentiam et non per speciem ». Au cours des développements, les différents articles sont introduits presque toujours par cette formule : « De hoc, quod T. dicit «. Les titres des différents articles correspondent au fond avec les rubriques des deux *Correctoria* que nous connaissons déjà, mais très souvent les formules diffèrent. Ce *Correctorium* ne contient que les articles de la prima, qui avaient été l'objet des attaques de Guillaume de la Mare. Comme chez Jean de Paris, le nombre de ces articles de la première partie de la *Somme théologique* est de 47, tandis que le *Correctorium* commençant par les mots : *Quare detraxistis*, etc., et attribué à Richard Klapwell, défend 49 articles de la prima. Cette différence provient de ce que ce dernier écrit aborde une nouvelle fois, aux articles 48 et 49, la question de l'unité de la forme substantielle dans l'homme déjà abordée dans l'article 31 *(Sum. theol.*, I, q. 76, a. 3). Notre *Correctorium* du Codex vat. lat. 4287 avait traité cette question de façon approfondie du folio 42v à 46v et et présentait une défense développée de la doctrine.

Au folio 52v, cet écrit de polémique se termine avec l'art. « Quod additio ad formam substantialem mutat speciem ». Une main postérieure ajoute l'observation : « Hic est finis correctorii corruptorii sti doctoris Thome de Aquino ». Dans l'incipit, de la même main que le texte, Thomas n'est pas encore appelé *Sanctus*, preuve que l'opuscule est écrit avant 1323. La méthode de ce *Correctorium* qui se limite aux questions de la prima est lumineuse et solide. L'auteur indique d'abord le point en litige, puis expose le texte thomiste combattu. A la citation thomiste s'ajoute la formule : « Hec sunt verba T. ». La deuxième partie de chaque article expose les arguments, les objections que le Franciscain a soulevés contre Thomas. Le réquisitoire que fait l'adversaire et ses attaques sont fidèlement rapportés. Cet exposé se termine d'habitude par la formule : « Hec sunt verba eorum ». La troisième partie est la réponse où l'auteur entre minutieusement dans l'examen des objections et des arguments adverses, venge la doctrine thomiste de toutes ses critiques, ce qui mène l'auteur à faire valoir d'autres textes empruntés à d'autres œuvres de Thomas d'Aquin, et notamment à la *Summa contra Gentes*. Cet écrit est un modèle de controverse conduite avec calme et profondeur.

Quel est l'auteur de ce troisième *Correctorium corruptorii ?* Nous manquons de renseignements pour répondre à cette question. A côté de Jean de Paris et de Richard Klapwell, le catalogue de Stams mentionne plusieurs autres auteurs d'écrits intitulés *Contra corruptorem Thome ;* l'Archevêque Hugues d'Ostie († 1297), les deux Anglais Guillaume de Mackefield et Robert d'Erfort [1]). Cet écrit pourrait appartenir à un de ces auteurs ; peut-être qu'un examen plus attentif de son contenu me fournira d'autres précisions. Il est possible aussi que le commentaire sur

[1]) Cfr. aussi M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e éd., 433.

les sentences, qui précède immédiatement, soit utile à ce sujet.

Pour préciser la date de composition, voici une remarque que fait l'auteur anonyme en terminant l'ouvrage (fol. 52v) et qui peut avoir son importance. Il s'agit d'une phrase dirigée manifestement contre des adversaires Franciscains : « Forsan dominus Cantuariensis docebit vos respondere vel aliquis alius cui dominus istam veritatem lucidius voluerit revelare ». Ce « dominus Cantuariensis » ne peut être que le théologien franciscain John Peckham, qui fut archevêque de Cantorbéry de 1279 à 1292. Comme le *Correctorium* de Guillaume de la Mare n'est pas antérieur à 1282, la réponse et la défense de saint Thomas dont il s'agit ici sont issues entre 1282 et 1292. Cette notice permet aussi d'établir des concordances avec d'autres faits, car nous savons que John Peckham fut l'âme de l'opposition dirigée contre Thomas d'Aquin par des hommes de science franciscains. La désignation des adversaires par le « docebit *vos* » auquel correspondent ces mots « haec sunt verba *eorum* » dans le texte de l'opuscule, nous conduit aussi à cette conclusion que, dans le cercle des disciples et partisans de saint Thomas, on considérait les attaques de Guillaume de la Mare comme une entreprise collective et que le franciscain d'Oxford n'était que le porte-parole de toute une école dont il était chargé de rédiger les incriminations.

Au demeurant, l'examen approfondi de cet écrit de défense du codex Vat. Lat. 4287 sort du cadre de ce travail consacré principalement à la part que prit Jean Quidort dans la défense de saint Thomas contre Guillaume de la Mare, le fougueux protagoniste de l'augustinisme franciscain. C'est pour la même raison que je dois renoncer à m'occuper davantage d'un quatrième type d'écrit consacré à la défense de Thomas d'Aquin, à savoir d'un apologeticum pro S. Thoma du frère Robertus Bononiensis, Ord. Pred., qui se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque

Universitaire de Bologne (XIIIe-XIVe s. ; Cod. 778, [1539]). Je traiterai ailleurs de cet apologeticum qu'un voyage dans les bibliothèques italiennes m'a permis d'étudier de plus près. De tous les correctoria corruptorii Fratris Thome, c'est celui qui représente la physionomie la plus caractéristique et qui traite avec le plus de développements les questions controversées.

L'édition critique et l'examen approfondi de ces correctoria ne sera certes par la dernière tâche qui reste à accomplir sur le terrain de la philosophie du moyen âge. Ces apologies de la doctrine de Thomas d'Aquin attestent l'impression profonde que celui-ci fit sur son temps et sur son école. Ils sont aussi un témoignage frappant de la piété des premiers thomistes, de ce dévouement et de cette admiration pour le doctor communis dont les documents fournissent d'ailleurs une foule d'autres preuves. Au point de vue doctrinal et historique, ces correctoria ont la plus grande valeur pour l'intelligence des doctrines thomistes, car ils nous transmettent de la façon la plus précise l'écho que ces doctrines ont trouvé près des disciples et partisans de la première heure. Pour l'histoire de la philosophie du moyen âge, ces écrits de polémique ont cette signification considérable de nous introduire en plein dans ces doctrines psychologiques et critériologiques qui opposent l'aristotélisme du philosophe d'Aquin à l'augustinisme de l'école franciscaine.

M. Grabmann.

Eichstätt.

XVI.

OUVRAGES RÉCENTS SUR L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE EN OCCIDENT.

On a apprécié de façon diverse l'idée inspiratrice du grand ouvrage de Henry Osborn Taylor, *The mediaeval Mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages* (2 vol., London, Macmillan, 1911, 613 + 589 pp.). N'est-il pas prématuré d'écrire un ouvrage synthétique sur la civilisation médiévale et d'étudier dans leurs répercussions réciproques les divers facteurs qui la constituent ? Nous ne le pensons pas, et tout en reconnaissant avec H. O. Taylor le caractère provisoire de pareils travaux, on ne peut contester l'intérêt que présente, à un moment donné, un bilan de résultats acquis. M. Taylor a jugé les hommes et les choses du moyen âge non pas d'après nos idées modernes, mais en tenant compte de la mentalité du moyen âge. Il nous fait pénétrer dans l'idéal chrétien de l'époque. Il montre comment le génie propre de la culture médiévale est le produit de trois facteurs : l'élément romain et l'élément chrétien, auxquels il faut joindre le génie propre des races celtiques et teutoniques qui jouent le grand rôle dans l'histoire de la civilisation du moyen âge. L'interaction de ces trois forces aboutit à la production d'une culture propre, dont M. Taylor étudie les deux formes caractéristiques : la forme intellectuelle et la forme émotionnelle (chap. Ier). Le champ de ses recherches embrasse le haut moyen âge, les XIe, XIIe et XIIIe siècles, et il suit les évolutions et la formation du « génie » médiéval, en montrant la place de quelques personnalités types bien choisies, en groupant les faits autour de certains phénomènes significatifs. Un procédé heureux double l'attrait de l'ouvrage : l'auteur emprunte à des œuvres saillantes, relatives aux divers domaines de la culture, de longs extraits qu'il traduit en anglais, et son choix est judicieux. La philosophie forme évidemment un des éléments importants de la

vie intellectuelle et nous y reviendrons aussitôt ; la vie émotionnelle comprend toutes les formes de l'art. L'auteur fait une large place à la poésie et à la prose, il s'occupe aussi des arts plastiques, mais pas suffisamment ce nous semble. Notamment une interprétation de l'esthétique architecturale et sculpturale eût mis en lumière la fonction sociale et civilisatrice des cathédrales romanes et gothiques.

Après un premier livre sur les assises de la culture médiévale (*The Groundworks*), un livre deuxième s'occupe du haut moyen âge en Italie, en France et en Allemagne. A partir du XIIe siècle, la civilisation du moyen âge a sa physionomie définitive, la conception religieuse, sociale, artistique de l'Occident est fixée, les peuples appelés à jouer un rôle dans la politique apparaissent avec leurs caractères ethniques marqués. L'idéal de la vie religieuse (Book III) est étudié dans les réformes monastiques, dans les élans d'amour de saint Bernard, de saint François d'Assise, dans les visions de femmes ascétiques, dans la chronique de Salimbene. Puis on nous introduit dans la féodalité, les romans de chevalerie, les cours d'amours ; on dit la façon dont le moyen âge a traité les grandes passions humaines (Parceval, Héloïse). L'étude du symbolisme tel qu'il apparaît dans les allégories d'un Honorius d'Autun, dans la mystique d'Hugues de Saint Victor, dans les hymnes du XIIe siècle, remplit le livre V, tandis que le livre VI s'occupe de la culture du latin et des appropriations que le génie médiéval a fait subir au droit romain. Enfin, le livre VII consacre de longs développements (vol. II, pp. 283-524) à la scolastique, forme principale de la vie intellectuelle du XIIe siècle finissant et du XIIIe siècle. Ce que M. Taylor écrit sur l'esprit, le but et la méthode scolastique est assez vague et appellerait plus d'une réserve. C'est ainsi que l'auteur n'entre pas dans la distinction de la théologie scolastique et de la philosophie scolastique ; que la spéculation, à son avis, n'a d'*autre* but que la recherche du *Summum bonum* et de la félicité (p. 288), comme si la philosophie du grand siècle ne constituait pas avant tout une conception rationnelle du monde. De même, la méthode scolastique n'est autre chose, selon lui, qu'un arrangement de matériaux (arrangement of topics scholasticism was primarily an appropriation of transmitted propositions, p. 295) recueillis chez les anciens et les Pères de l'Eglise. C'est diminuer injustement le travail propre des grands penseurs du moyen âge et méconnaître le rôle précis de leur philosophie. Il est vrai que M. Taylor, dans un ouvrage aussi général, considère la philosophie comme simple facteur d'une mentalité complexe et ne l'étudie pas en elle-même. Il était exposé, par l'ampleur même de son sujet,

à traiter certaines questions de façon superficielle. La fixation du *Summum bonum* est présentée comme le centre de perspective vers lequel Thomas d'Aquin fait converger toutes ses spéculations (p 436). Roger Bacon est considéré à tort, selon nous, comme un *representative-men* (chap. XLI), car, en réalité, il est une exception au XIIIe siècle, et on a démontré récemment, de divers côtés, qu'il retarde sur le mouvement philosophique. Il n'est pas vrai non plus qu'il a porté les premiers coups contre la scolastique, et que la brèche fatale fut ouverte par Duns Scot et Occam (p. 488). Mais ces réserves et d'autres que nous pourrions multiplier sur des points de détail, ne nous empêchent pas de reconnaître la grande valeur de l'ouvrage de M. Taylor, et l'intérêt de ses conceptions synthétiques [1]).

L'étude de M. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik* (Heidelberg, 1909) est une monographie excellemment conduite, et consacrée à l'histoire d'une seule théorie. Après une introduction, l'auteur distingue dans le traitement de son sujet, trois périodes : 1° la période augustinienne (de J. Scot Eriugène jusqu'à Richard de Saint-Victor) qui le mène à la suivante conclusion : on ne s'élève pas au-dessus de la notion augustinienne d'après laquelle la volonté est libre, parce que incompatible avec la coercition ; — 2° la période transitionnelle (A. de Halès, G. d'Auvergne, Präpositinus, Bonaventure) ; — 3° la période augustino-aristotélicienne, à laquelle l'auteur rattache les grands scolastiques dominicains, Henri de Gand, Siger de Brabant, Duns Scot, les philosophes du XIVe s. et du XVe s. Les chapitres consacrés à Thomas d'Aquin et Duns Scot comptent parmi les meilleurs, et l'auteur, se rangeant à l'avis de P. Minges, s'applique à diminuer les distances qui existent entre les théories des deux grands scolastiques. Les attaques de Duns Scot contre Thomas d'Aquin ne s'expliqueraient, suivant Verweyen, que par une mésintelligence des textes thomistes (p. 190). Mais c'est trop dire que de conclure : Duns Scot, en combattant le thomisme, a combattu des moulins à vent. Le livre de Verweyen, fait sur les sources, projette de nouvelles lumières sur un département important de l'histoire des idées.

Il n'est pas possible d'exposer par le menu le riche contenu de renseignements, de doctrines, de résultats nouveaux du bel ouvrage de M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. Zweiter Band :

1) Pourquoi l'auteur, qui a consacré un livre à la formation du génie médiéval, n'a-t-il pas étudié son déclin ?

Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert, gr. in-8° (XIV u. 586. Freiburg, 1911, Herdersche Verlagshandlung. M 9 ; geb. in Kunstleder M. 10.40). Il s'agit d'une période décisive dans les annales de la scolastique : la doctrine se forme, les méthodes didactiques se constituent, la logique aristotélicienne se met au service du dogme, le terminologie se fixe, l'individualité des penseurs s'accuse et avec elle la multiplicité des systèmes apparaît (p. 6). Disons aussitôt que, par méthode scolastique, Grabmann entend *la méthode dialectique en théologie*, c'est-à-dire l'étude rationnelle des données du dogme, et peut-être eût-il été opportun, dans une introduction, d'attirer sur ce point l'attention du lecteur, afin d'éviter la confusion facile avec *la méthode philosophique*. Il n'en est pas moins vrai, étant donnés les rapports existant entre l'une et l'autre, que l'histoire de la philosophie a beaucoup à apprendre dans ce livre. Un de ses grands mérites est l'utilisation d'une foule de documents manuscrits — on trouve même de longs et importants extraits de textes inédits.

Une partie générale traite des facteurs qui contribuent au développement de la méthode scolastique : 1° la constitution des méthodes, des formes didactiques (lectio, disputatio), des recueils de *sentences* et de *summae* (les quaestiones d'Odo d'Ourscamp que l'auteur analyse, sont un modèle de l'enseignement théologique au XIIe s.) ; 2° les classifications scientifiques. Ce chapitre (p. 28 et suiv.) est une étude remarquable de divers documents inédits, notamment d'un Codex de Bamberg (q. VI, 30), qui fait une distinction *nette* entre la philosophie et la théologie, et divise la philosophie en Theoretica (theologia, phisica, mathematica), Practica (ethica, echonomica, politica), Mecanica. Certaines matières sont propres à la philosophie ou à la théologie, d'autres sont communes. « Tribus autem modis anime occulta dei innotescunt vel ratione tantum vel divina tantum revelatione vel utroque modo » (II, p. 39). Dans un autre codex (Paris, lat. 6570), le caractère propédeutique des arts libéraux est affirmé : « Ad istas tres scientias (phisica, theologia, scientia legum) parate sunt tamquam vie septem liberales artes, que in trivio et quadrivio continentur », p. 46. Même distinction nette de la philosophie et de la théologie, et même caractéristique des arts libéraux dans ce texte du cod. 14401 de Regensburg (XIIe siècle) : « Non solum enim *philosophi* humane videlicet sapiencie amatores rite discendo docendoque hos praedictos (à savoir les arts libéraux) sequebantur gradus, sed et s. *divine scripture doctores*... » I, 191. Ces textes, qui datent du XIIe s. et dont Grabmann reproduit de longs extraits, sont très significatifs, et montrent dans quelle erreur

versent ceux qui veulent, à tout prix, faire de la spéculation du moyen âge un mélange de philosophie et de théologie ; 3° l'introduction de nouvelles œuvres philosophiques et théologiques des Grecs et des Pères de l'Eglise. Grabmann divise en deux groupes les traductions entreprises au XIIe siècle du grec en latin : au premier groupe, en rapport avec le monde byzantin, se rattachent Jacques de Venise et Burgondio de Pise. Le second groupe a son siège d'activité en Sicile et comprend Alfanus de Salerne, son ami Constantin l'Africain, et Henri Aristippe.

Dans une partie spéciale, l'auteur s'occupe successivement des écoles de G. de Champeaux et d'Anselme de Laon (chap. I), de Pierre Abélard (chap. II), de Hugues de Saint-Victor (chap. III), de Robert de Melun (chap. IV), de Pierre Lombard (chap. V), de l'école de Chartres où brillent G. de la Porrée, J. de Salisbury, Alain de Lille (chap. VI), de l'orientation biblique et morale imprimée à la théologie par Pierre le Chantre et ceux qui se rattachent à lui, Guido d'Orchelles, Robert de Courçon, Etienne de Langton et d'autres (chap. VII), de Pierre de Poitiers et des summistes du XIIe s. finissant (chap. VIII). Presque tous les intellectuels du XIIe siècle défilent dans ces études et sur tous les renseignements abondent, puisés de première main dans l'étude patiente et attentive des manuscrits (p. ex. les œuvres provenant des écoles de G. de Champeaux, d'Hugues de St-Victor). Abélard « n'est pas un spéculatif, les grandes perspectives de la métaphysique et de la dialectique lui font défaut, mais il est un maître dialecticien » (p. 175). M. Grabmann étudie sa conception des rapports de la foi et de la raison et n'y découvre aucun rationalisme (p. 193) ; il expose le but et les tendances du *sic et non* et il croit (contre M. G. Robert) que ce n'est pas sous l'influence de ce traité que la *disputatio* fut introduite en théologie (p. 219) ; il expose enfin sa systématisation théologique. Hugues de St-Victor est abondamment traité : son œuvre pédagogique, sa théorie de la connaissance religieuse, la valeur systématique du *de sacramentis christianae fidei*. Reprenant des questions très débattues d'authenticité, Grabmann le considère comme l'auteur simplement probable de la *Summa sententiarum* (p. 297), mais attribue à Nicolas d'Amiens, l'*Ars catholicae fidei*, souvent inscrit sous son nom (p. 459 et suiv.). La personnalité de Robert de Melun est, pour la première fois, mise en lumière, et grâce à de longs extraits de ses *Sentences* encore inédites, nous apprenons à connaître un des plus remarquables disciples de H. de St-Victor, esprit systématique et didactique qui accentue le caractère intellectualiste de la foi et veut remplacer par une technique plus attentive, les procédés superficiels de certains

glossateurs. Suit une étude sur le Lombard, ses sources (Jean Damascène, Alger de Liége, les *Sententiae divinitatis*), son influence, les façons de le gloser. Les résistances opposées au Lombard par Gautier de St-Victor, Jean de Cornouailles, l'anonyme du *Liber de vera philosophia*, et Joachim de Flore, furent rapidement annihilées (p. 398). Pierre de Poitiers — chez qui Grabmann relève la distinction significative de deux méthodes théologiques : *auctoritates* ou méthode d'autorités et *rationes* ou méthode dialectique — est le disciple le plus remarquable du Lombard. Il y a beaucoup de neuf dans ce que Grabmann apprend sur une série de personnalités secondaires et il a groupé une foule de renseignements épars (Petrus Comestor, Petrus Cantor, Liebhard von Prüfening, Guido d'Orchelles, Martin de Fugeriis, Pierre de Capoue, Simon de Tournai, Präpositinus, etc.). C'est avec Präpositinus que se termine l'ouvrage. Sa riche documentation, le relevé critique des ouvrages récents, la sûreté des jugements font du livre de M. Grabmann une étude de la plus haute valeur. L'auteur prépare un troisième volume consacré au XIIIe siècle [1]).

Les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ont fait une large part à la philosophie de saint Anselme (V. les travaux de Daniels, Grunwald, Baeumker [2]) et principalement à ses arguments de l'existence de Dieu. Grunwald et Baeumker interprètent dans un sens logique le célèbre argument dit ontologique et y voient une application du réalisme outré de saint Anselme. C'est l'explication à laquelle nous nous rallions. Baeumker observe justement (*Witelo*, p. 297) que l'appellation « argument ontologique » est fonction du kantisme, Kant appelant *preuve ontologique* toute preuve indépendante de l'expérience et basée sur une simple analyse des concepts. Cette appellation ne répond ni au génie de l'aristotélisme, ni à celui de la scolastique, car la métaphysique a pour objet l'être existant et non l'*idée a priori* de l'être et des conditions subjectives de sa présence mentale.

Deux nouvelles études sur Anselme ont paru récemment dans les Beiträge. L'une de J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury* (Bd. X, 3, 1911) est un exposé très analytique dominé par cette idée générale qu'Anselme est imprégné de la doctrine augustinienne de la connaissance, mais qu'il a su repenser cette doctrine (p. 79). Nous ne voyons rien cependant qu'il ne doive

1) Le P. de Ghellinck a disséminé dans une foule de revues de divers pays une série d'études monographiques relatives aux écoles de théologie du XIIe siècle. Espérons qu'il réunira en volume tant de précieux renseignements épars.

2) Revue Néo-Scolastique, 1910, p. 410.

à saint Augustin son maître, ni dans le rôle de la sensation ni dans celui de la pensée, ni dans la connaissance immédiate de l'âme par elle-même, ni dans l'influence des *rationes aeternae*. L'opuscule de Fischer est précieux pour qui veut suivre Anselme dans quelque point précis de son idéologie. — Une autre monographie des Beiträge, écrite par Franz Baeumker — le fils du savant professeur et directeur de la collection — s'occupe de la doctrine anselmienne de la volonté et de la liberté (*Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit*, Bd. X-6, 1912). La liberté du choix est la seule chose qui intéresse Anselme dans l'étude du vouloir. M. Baeumker fixe la notion de la liberté chez saint Anselme (libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem) et en fait la critique. Il rassemble les preuves qu'Anselme produit et les objections qu'il rencontre. Il porte un jugement critique et historique sur la doctrine, et notamment à l'encontre de Domet de Vorges et de Verweyen il conclut que la théorie anselmienne de la liberté n'est pas dépendante de saint Augustin, si on la considère dans son idée maîtresse : tandis qu'Augustin accentue le rôle de la grâce divine contre les Pélagiens, Anselme établit avant tout les droits du libre vouloir humain.

Signalons aussi une excellente étude de M. Balthasar, *La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste* (Annales de l'Institut de Philosophie, Louvain, 1912, p. 421). Après avoir comparé les preuves du *Monologium* à la *Quarta via* de saint Thomas, la preuve du *Dialogus de veritate* à la théorie thomiste sur la vérité, l'argument du *Proslogium* à l'opinion de saint Thomas sur la preuve que fournit la notion de l'infini, M. Balthasar conclut à l'opposition de la théodicée anselmienne et de la théodicée thomiste. Anselme reste dans l'analyse des idées. Or, d'une idée on ne peut tirer qu'une idée, et « fût-elle l'idée d'une existence nécessaire, elle restera toujours une simple idée et ne pourra nous faire passer à l'ordre des réalités » (p. 466). Au contraire, chez Thomas d'Aquin l'existence se déduit, moyennant le principe de causalité efficiente, du réel existant.

M. Reiners, qui s'est occupé de la question des universaux dans divers travaux antérieurs [1]), lui consacre un nouvel opuscule : *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalenfrage im Mittelalter* (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel., VIII, 5, 1910). Il expose bien la nuance qui sépare Roscelin d'Abélard. Pour le premier, les universaux (genres

1) Revue Néo-Scolastique, 1910, p. 402.

et espèces) sont des mots, *voces* aux formes universelles (*flatus vocis*) composées de lettres et de syllabes, et comme le remarqua Adlhoch il y a déjà longtemps, la question se ramène à une forme assez enfantine de phonétique. Le second corrige ce verbalisme et se rallie à la théorie du *sermo* ou *nomen*, qui est un discours mis en rapport avec un contenu signifié, une réalité pensée (nomen est vox significativa), ce qui nous rapproche d'un pas de la vraie solution. Malheureusement les classifications de Reiners sont confuses, si pas contradictoires. Après avoir reconnu deux orientations historiques dans la question qui nous occupe, l'orientation aristotélico-boétienne et platonicienne, il fait du nominalisme une ramification de la première et du réalisme un développement des deux (p. 4). La compénétration mène à des jugements contradictoires. Je ne comprends pas non plus des phrases telles que celles-ci : « In der frühmittelalterlichen Fragestellung aber ist vorausgesetzt, dass die Universalien auf jeden Fall etwas *wirkliches* sind, es handelt sich nur darum ob sie *Dinge oder Worte* sind » (p. 13). Des *réalités* (wirklich) qui sont des *mots* (Worte) ! M. Reiners critique mon appellation pseudo-nominalisme (p. 31). Il ne m'a pas compris, car c'est vis-à-vis du nominalisme *tel qu'on le définit aujourd'hui*, — le positivisme sensualiste d'un Taine, par exemple, — que j'ai employé l'épithète pseudo-nominalisme. Or, il est évident que Roscelin, si on le compare à Taine, est un pseudo-nominaliste, car il n'a pas *nié* le caractère abstrait des notions intellectuelles. Il est certain qu'il ne s'est pas occupé de cette question, et Reiners le reconnaît ; il reprend d'ailleurs toute ma thèse, sans me citer : « Und ebenso ungerechtfertigt ist es anzunehmen, die Nominalisten hätten die Existenz, ja sogar die Möglichkeit der Begriffe geleugnet » (p. 30). J'ai écrit cela dès 1905. Il ne cite pas non plus Adlhoch qui a exposé la même thèse avant lui. Il ajoute : « De Wulf hat das Wort *vox* nicht in seiner richtigen Bedeutung aufgefasst » (p. 31). Je tiens à remarquer que mon *Histoire de la Philosophie en Belgique* (1910), p. 24 et suiv., contient à propos du nominalisme de Raimbert de Lille, un exposé complet de la théorie des *voces*, tel que M. Reiners la présente dans sa dernière monographie. Enfin, Reiners critique ma thèse que les formules de Roscelin, d'Abélard et de tout le groupe qui font opposition au réalisme outré des platoniciens ne sont que des étapes vers le réalisme modéré. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il ne comprenne pas le sens de ce jugement, car il écrit aussitôt cette erreur énorme que le *réalisme aristotélicien* du haut moyen âge n'a rien de commun avec le réalisme modéré des scolastiques postérieurs. « Keines von den

Systemen auch nicht in der Entwicklungsreihe des aristotelischen Realismus neigt zum gemässigten Realismus der späteren Scholastik hin » (p. 60) [1]).

Autant les classifications et terminologies de Reiners sont embrouillées, autant sont claires les divisions de M. Dehove : *Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam arabum philosophiam temperati antecessores* (Lille, 1908). M. Dehove montre excellemment les étapes qui mènent la scolastique au réalisme modéré à travers les formules des « indifférentistes » de P. Abélard, du *Liber de generibus et speciebus de* Gilbert de la Porrée, et enfin du *de intellectibus* où l'aspect psychologique de la question paraît en pleine lumière. Pourquoi l'auteur fait-il une place à Pierre Lombard dont le rôle est si nul dans la question présente ?

Pedro Blanco, du monastère de l'Escurial, publie, d'après un codex conservé dans cette célèbre bibliothèque, le *de consolatione rationis* de Petrus Compostellanus, *Petri Compostellani de consolatione rationis libri duo e codice biblioth. reg. monast. escorialensis primum edidit prolegomenisque instruxit* P. Petrus Blanco Soto, O. E. S., ejusdem monasterii alumnus (Beitr. Gesch. Philos. Mitt., Bd. VIII, H. 4, 1912). Le manuscrit est de la deuxième moitié du XIIe ou du début du XIIIe siècle, d'un auteur très peu connu ; Blanco l'appelle « le dernier de la glorieuse phalange des Pères de race westgothique » qui prend son point de départ dans Isidore de Séville « et en même temps le premier de la période de renaissance » qui s'ouvre au milieu du XIIe siècle. L'ouvrage étant dédié à Bérenger de Santiago, archevêque de Compostella, et le siège épiscopal de cette ville n'étant devenu archiépiscopal qu'en 1120, Blanco en conclut que son héros vivait après cette date ; il croit reconnaître en lui Magister Petrus Micha dont les titres à l'érudition sont établis par ailleurs. Le traité *de consolatione rationis*, divisé en deux livres et constitué de morceaux en prose et en vers est une élégante allégorie — *allegoria perelegans* — où l'auteur voit en songe le monde (*mundus*), la chair (*caro*), la raison (*ratio*), les sept arts libéraux — tous personnifiés par des jeunes filles, et discute avec elles des questions philosophiques et morales. L'avis de la raison finit par l'emporter. Les influences de Boèce, Isidore de Séville et saint Augustin sont nombreuses et M. Blanco les établit en détail. Au point de vue philosophique le *de consolatione rationis* ne paraît pas avoir grande importance et la forme allégorique nuit

1) M. Schreiber, dans le Philosophisches Jahrbuch, 1912, H. 3, p. 410, fait sur plusieurs points, touchés par Reiners, des réserves similaires.

ici, comme ailleurs, à la précision des idées. Ajoutons que l'introduction dont M. Blanco fait précéder l'édition est rédigée en espagnol et en allemand.

M. le prof. Dr Ludwig Baur de Tubingen, qui avait consacré maints travaux d'approche à l'étude de Robert Grossetête († 1253), vient de mener à bonne fin une édition complète des œuvres philosophiques du célèbre évêque de Lincoln, dont beaucoup de traités étaient inédits ou n'existaient que dans des éditions rares ou fautives. Ce travail considérable et minutieux, qui met en lumière une des figures les plus significatives de la première moitié du XIIIe s., livre des matériaux de premier ordre pour l'intelligence de la philosophie scolastique et de la civilisation où elle s'épanouit. L'ouvrage s'ouvre par une étude préliminaire sur la bibliographie philosophique de l'évêque de Lincoln d'après les témoignages anciens et les catalogues dressés à partir du XIVe s. Les deux chapitres suivants de l'introduction étudient le commentateur et le philosophe. Quoi qu'en dise Roger Bacon (dominus Robertus neglexit omnino libros Aristotelis), R. Grossetête doit être rangé parmi les premiers commentateurs aristotéliciens de la scolastique latine. L'authenticité de ses commentaires sur les *Analytica posteriora*, la Physique, les *sophistici Elenchi* n'est pas douteuse.

Un manuscrit du début du XIVe s. contenant la traduction de l'Ethique à Nicomaque, avec l'inscription : *Versio librorum decem Ethicorum Aristotelis e Gracco in latinum a R. Grosseteste* (p. 27), permet à Baur de trancher une question demeurée douteuse et ruine la thèse de Marchesi qui attribue cette version à Henri de Brabant. R. Grossetête traduisit aussi du grec les traités de Pseudo-Denys et les commenta. Après un examen des commentaires non authentiques (parmi lesquels Baur range celui sur la *Consolatio philosophiae* de Boèce), l'auteur étudie les œuvres originales de l'évêque de Lincoln : *Opuscula varia philosophica*, qu'il range en opuscules propédeutiques et en opuscules abordant des problèmes relatifs à la philosophie de la nature (astronomie, physique astrale, météorologie, cosmologie, optique, physique, métaphysique).

Pour chacune de ces œuvres, Baur étudie l'état des manuscrits, les anciennes impressions, les références contemporaines, l'authenticité, le contenu. Le *de anima* est d'authenticité très douteuse ; la *summa philosophiae* n'est pas son œuvre, mais constitue une des productions les plus remarquables de l'école d'Oxford au XIIIe siècle.

M. Baur n'a envisagé toutes ces œuvres de R. Grosseteste que d'un point de vue externe. Il resterait à s'occuper de leur contenu doctrinal et à caractériser la philosophie qui s'y étale. La majeure

partie du volume est consacrée à l'édition des œuvres du maître de Lincoln [1]), et M. Baur a bien fait d'y joindre le *De anima* et l'intéressante *Summa philosophiae*. Tous les amis de l'histoire philosophique du moyen âge lui sauront gré de son important travail.

Dr Clemens Baeumker, *Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters* (Strassburg, 1912). Ce discours d'apparat, prononcé lors de la fête anniversaire de l'empereur d'Allemagne à l'Université de Strasbourg, est un charmant tableau en raccourci de la place occupée par des personnages alsaciens dans l'histoire philosophique du moyen âge. Le savant professeur de Strasbourg prononce sur eux des jugements concis mais significatifs. Défilent à l'arrière-plan un Ermoldus Nigellus (IXe siècle), puis, à l'époque ottonienne la figure bien connue de Manegold de Lautenbach (XIe s.). Les trois gloires de l'Alsace sont : Ulrich Engelberti de Strasbourg, le théologien philosophe, Hugo Ripelin de Strasbourg, dont le *Compendium theologicae veritatis* a été maintes fois imprimé (XIIIe s.), et au siècle suivant, Thomas de Strasbourg, ermite augustinien, disciple de Gilles de Rome.

Ce que Baeumker écrit du premier est significatif. Il montre en lui le disciple d'Albert le Grand. Dans ses conceptions doctrinales, Ulrich mena de front les théories augustiennes du XIIe siècle avec ces éléments néo-platoniciens qu'Albert le Grand a si étrangement alliés à l'aristotélisme. On peut dire que les « incohérences doctrinales d'Albert se sont perpétuées avec Ulrich, tandis que son autre disciple, Thomas d'Aquin, fit œuvre de synthèse et d'harmonie ». — L'orientation néo-platonicienne d'Ulrich se continua avec Thierry de Fribourg, et aussi dans la mystique de maître Eckhart qui « sans être Alsacien de naissance, entretint avec Strasbourg des relations suivies » (p. 29). On le voit, la plaquette de Baeumker présente un intérêt général, et nous n'étonnerons personne en

1) Voir leur énumération Revue Néo-Scolast., 1911, p. 428.

Autres monographies récemment parues dans les Beiträge de Baeumker : 1o G. Graf, *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn Adi und späterer Autoren* (Bd. VIII, H. 7, 1910). Jahjâ ibn Adi († 1285) est le fondateur d'une école arabe de théologiens chrétiens et l'auteur de traités théologiques où il défend les dogmes chrétiens. — 2o J. Gutmann, *Die Philosophischen Lehren der Isaak ben Salomon Israeli* (Bd. X, 4, 1911). Israeli et Saadja sont au IXe et au Xe siècle les rénovateurs de la philosophie religieuse des juifs. — 3o Hans Bauer, *Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik* (Bd. X, H. 5, 1911). Etude sur l'anatomie de l'œil, la physiologie de la vision et la psychologie de la sensation developpées dans l'*Optique* d'Alhacen. L'*Optique* ou la *Perspectiva* ou le *de aspectibus* est l'œuvre capitale d'Alhacen. Elle fut traduite au XIIIe siècle et servit de modèle à divers ouvrages similaires chez les scolastiques.

disant que l'auteur publie, en appendice, une riche collection de notes bibliographiques ou justifications, notamment un extrait de l'œuvre inédite de Ulrich (n. 54).

La brochure de P. Rosarius Janssen, *Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Ein Beitrag zu ihrer Würdigung und eine Beurteilung ihrer Ausgaben* (Bonn, 1912, p. 112), ne contient pas de données nouvelles, mais rassemble de façon méthodique tout ce qui est de nature à faire comprendre et apprécier les *Quodlibeta* du maître. A ce point de vue l'opuscule constitue une excellente introduction. Un premier chapitre sur les *disputationes de quolibet* est élaboré d'après les travaux de Denifle, Mandonnet et d'autres ; mais nous n'avons pas encore trouvé là une étude définitive sur ces curieux exercices scolaires de l'Université de Paris. Janssen remarque justement que, pour comprendre les questions traitées par Thomas d'Aquin dans les *Quodlibeta*, il faut les replacer dans leur milieu historique (p. 14). Le chapitre II établit un groupement judicieux des questions traitées : *a)* questions accessoires, *b)* questions déjà closes dans les controverses du temps, issues, par exemple, des discussions théologiques du XIIe siècle, *c)* questions du moment présent : les controverses retentissantes entre séculiers et ordres mendiants ; les discussions fondamentales avec les augustiniens (simplicité de l'âme, unité de la forme substantielle, principe d'individuation, problèmes de la connaissance) et les averroïstes. Les allusions aux événements contemporains sont transparentes, bien que Thomas d'Aquin vise à demeurer objectif et doctrinal, et évite toute allusion à des faits ou à des personnages contemporains (p. 16). L'authenticité des *Quodlibeta* n'ayant pas été sérieusement contestée (p. 78), pourquoi consacrer un chapitre (chap. III) à le dire ? L'étude finale sur les éditions des *Quodlibeta* est très instructive : l'auteur consigne les premières éditions incunables et les diverses éditions du XVIIIe et du XIXe siècle. Celles-ci sont largement influencées par l'édition de Cologne de 1471 et présentent bien des lacunes. L'auteur rapporte des exemples d'interpolations, de citations fausses, de leçons défectueuses ou douteuses qui circulent dans les éditions modernes. Il conclut à bon droit à la nécessité d'une édition critique.

M. De Wulf.

(A suivre).

XVII.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

M. P. Coffey, professeur de logique et de métaphysique au collège de Maynooth (Irlande), docteur en philosophie de l'Institut de Louvain, publie un important ouvrage *The science of Logic, an Inquiry into the principles of accurate thought and scientific method* (2 vol. London, Longmans, 1912). Ce n'est pas seulement, comme le dit l'auteur, un *textbook* à l'usage des nombreux élèves qui se préparent aux examens de l'université nationale irlandaise (*Préface*, p. x), mais une étude approfondie, d'un point de vue aristotélicien et scolastique, des nombreux problèmes de logique qu'on agite dans les controverses contemporaines. « La logique a comme arrière-plan la philosophie tout entière. Elle est fonction d'un système » (p. 1). Après avoir passé en revue les systèmes modernes et contemporains sur tout ce qui touche à la déduction et à l'induction, l'auteur conclut que l'aristotélisme, mieux qu'aucune philosophie, explique le fonctionnement de l'esprit dans sa construction des sciences. M. Coffey a fait une œuvre personnelle et utile en montrant que la néo-scolastique est à même d'élargir les cadres de la logique traditionnelle.

— Le Philosophisches Jahrbuch édite, sous la signature de M. Schreiber, un *Register zum philosophisches Jahrbuch* pour les vingt premières années (1887-1907). La vaillante Revue de M. le Dr Gutberlet a combattu aux avant-gardes de la néo-scolastique ; dans les pays de langue allemande, elle a énergiquement ramené les sympathies vers la grande conception philosophique du moyen âge et son action a puissamment contribué au mouvement néo-scolastique international. Le répertoire que M. le prof. Schreiber a dressé avec un soin minutieux, s'inspire de classifications logiques et faciles à manier. Il suffit de les compulser pour se convaincre qu'il constitue un tableau synthétique des principales productions philosophiques de 1888-1907. M. Schreiber a bien mérité des amis de la philosophie en décuplant, par ce travail, les services qu'ils sont en droit d'attendre de la grande revue philosophique de Fulda.

— Tout ce qui touche à Aristote intéresse au premier titre ceux qui veulent mettre en valeur la synthèse thomiste. Ils applaudiront

à l'initiative prise par l'Institut de philosophie de Louvain de publier une série de travaux sur la philosophie d'Aristote. Le premier volume préfacé par S. Deploige, président de l'Institut, vient de paraître et comprend une version française du livre I de la *Métaphysique d'Aristote* avec des commentaires, par Gaston Colle (Louvain et Paris, 1912). Le volume comprend 38 pages de texte traduit et une centaine de pages de commentaires. Laissons aux philologues — difficiles, ô combien — le soin d'apprécier la valeur de l'œuvre de traduction et félicitons l'auteur de s'être préoccupé du point de vue des philosophes. Il a pris pour base le texte classique de l'édition de Berlin et il a, dans ses commentaires, interrogé les grands interprètes du péripatétisme. Peut-être eût-il convenu de fixer le lecteur sur le critère choisi dans ces consultations. On y voit défiler des commentateurs anciens, médiévaux, modernes et contemporains, depuis Alexandre d'Aphrodisias jusqu'à Rolfes. Mais sans doute l'auteur réserve ces explications et d'autres que comporte pareil travail, et il nous reste à souhaiter qu'il poursuive et achève au plus tôt la traduction des autres livres de la *Métaphysique*. On annonce d'autres versions françaises de la *Physique* par A. Mansion, de l'*Ethique* par A. Pelzer, de la *Politique* par M. Defourny.

« A l'Institut de Louvain, fondé pour l'enseignement et la mise en valeur de la philosophie thomiste, on est nécessairement amené à faire du maître de saint Thomas d'Aquin une étude approfondie » *(Préface)*. Envisagée de ce point de vue, l'entreprise est susceptible d'élargissements progressifs. L'étude des éléments péripatéticiens du thomisme est la première et la principale étape d'une étude d'ensemble qui s'imposera quelque jour sur les sources générales du thomisme.

— M. Hedde, professeur à la faculté de théologie de Lyon, rend grand service à la cause du thomisme en éditant, à l'usage des classes, les *Quaestiones disputatae de anima* de saint Thomas. Ces admirables monographies psychologiques sont bien faites pour initier de jeunes intelligences aux doctrines et aux méthodes du grand docteur. Pas d'étalage d'érudition, dit l'auteur, là où elle n'est pas nécessaire. M. Hedde a constitué son texte d'après les meilleures éditions, et, chose excellente, il a introduit des notes courtes mais nombreuses, qui commentent les expressions techniques ou résument une doctrine. Après quelques données sur la vie de Thomas d'Aquin, sur la place que les *Quaestiones disputatae* occupent dans l'ensemble de ses œuvres et sur les doctrines capitales de la psychologie, M. Hedde aborde franchement la question du latin, cet

épouvantail qui, en France, éloigne de la scolastique tant de bons esprits. Nous le félicitons de sa courageuse attitude. « Ce sont les professeurs eux-mêmes, dit-il, qui éliminent le grand docteur de nos programmes classiques, sous prétexte que la langue qu'il écrivait n'est pas le bon latin, et risque de faire tort à la formation littéraire des étudiants habitués aux meilleurs stylistes de l'antique Rome et de gâter leur goût » (p. XXXVII). Erreur et préjugé, introduit et entretenu par la Renaissance. Le latin scolastique fut une langue vivante tout le long du moyen âge. Elle continua d'évoluer ; et qui lui en fera un reproche ? « On en aurait le droit moins que jamais aujourd'hui où l'on est porté à admettre sans discussion la légitimité de toute évolution vitale ou collective » (p. XL). Bien au contraire, c'est la Renaissance qui tua le latin, en formulant la sotte prétention de faire revivre une langue morte. « Le latin scolastique, et particulièrement le latin de saint Thomas, est un latin qui ne mérite ni mépris ni proscription. C'est un latin correct, respectueux de la grammaire et de la syntaxe, mais en même temps c'est un instrument merveilleusement adapté au but du langage philosophique par sa simplicité, sa clarté et sa précision » (p. XLIV). Parlant de Thomas, écrivain : « Il ne faut pas chercher du romantisme en lui. Ce serait étrangement se tromper. Dans ses ouvrages, l'homme s'efface complètement, il s'efforce de disparaître devant la vérité qu'il énonce, et il y arrive si parfaitement qu'on n'aperçoit même pas les efforts par lesquels il y est parvenu : on pourrait lire toutes ses œuvres sans rien découvrir de sa vie. C'est l'élimination absolue de tout ce qui est personnel, subjectif, individuel, pour saisir dans toute sa pureté la vérité dans ce qu'elle a de plus absolu, objectif, universel ; c'est la poursuite de ce qui est au-dessus du temps et en dehors de l'espace, de ce qui n'est ni ici ou là, ni aujourd'hui ni demain, mais de ce qui ne dérive que des lois de l'être et de la pensée ; et encore quand je dis : pensée, je ne veux pas dire pensée humaine, car saint Thomas, analysant la pensée humaine d'après les lois mêmes de l'être, arrive à deviner les lois de la pensée *en soi*, et s'efforce, par un bond qui déconcerte l'ordinaire mécanique, de dépouiller sa raison humaine de ses inhérentes faiblesses pour atteindre et s'assimiler la pensée divine » (p. XLVIII).

Ce que M. Hedde a fait pour les *Quaestiones disputatae de anima*, M. Bruneteau, professeur à l'école de théologie de Poitiers, l'accomplira pour le *De ente et essentia*, ce petit chef-d'œuvre de la jeunesse de Thomas d'Aquin — il n'avait pas trente ans en l'écrivant. L'édi-

tion paraîtra chez Bloud, et une préface avertira sur le milieu natal, la date, le contenu et l'histoire du petit traité. Nous en reparlerons quand le livre aura paru [1]).

— Des travaux récents et étendus ont été consacrés à la signification historique (Baümker, Daniels, Grunwald) et doctrinale (Garrigou-Lagrange, Rolfes, Sertillanges, Weber) des preuves thomistes de l'existence de Dieu. M. Krebs a eu l'heureuse idée de rassembler les textes qui se rapportent à cette importante question et que le maître a disséminés dans ses ouvrages. Il suit l'ordre chronologique : les *Sentences* (1252 et suiv.), *Quaestiones de veritate* (1257 et suiv.), *Commentaires aristotéliciens* et *Summa contra gentiles* (± 1263 et suiv.), *Summa theologiae* (± 1266), *Quaestiones de potentia* et *Compendium theologiae* (± 1272). M. Krebs ne relève que les passages où Thomas démontre l'existence nécessaire d'une cause première, et il laisse de côté ceux qui établissent la transcendance et la personnalité de Dieu. Pourquoi M. Krebs ne rassemblerait-il pas de même les documents relatifs à ce que lui-même appelle justement « der zweite Schritt » de l'argumentation de saint Thomas? Car l'anthologie de M. Krebs est appelée, on le conçoit, à rendre des services didactiques considérables. L'opuscule (62 p., petit format) paraît dans l'élégante collection de Hans Lietzmann, *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen*, et fera pénétrer dans des milieux philologiques un peu de la moelle du thomisme (Bonn, Marcus u. Weber's Verlag).

— Menendez y Pelayo, né à Santander en 1856 et qui vient de mourir, n'était pas seulement un humaniste de marque, un critique littéraire d'une force peu commune, mais un philosophe et un historien de la philosophie. Le mouvement néo-scolastique bénéficia de sa vaste érudition. Une de ses premières œuvres, *Historia de los Heterodoxos espanoles*, publie des textes importants de scolastiques du xiiie siècle, et notamment le *de processione mundi* de l'archidiacre tolétain Dominicus Gundissalinus, dont il fut le premier à faire connaître la production littéraire. Signalons aussi son *Historia de las ideas esteticas en Espana hasta fines del siglo XVIII*, des ouvrages sur Raymond Lull, Arnaldo de Villanova, des *Ensayos de critica filosofica*.

— M. Giuseppe Zamboni relève, dans une courte note, une série d'attaques formulées par le professeur Baroni contre la philosophie néo-scolastique *(La filosofia neo-scolastica secondo un professore*

1) Des extraits de cette *Préface* sont publiés par la Revue thomiste de mai-juin 1912.

positivisto, Verona, 1912, p. 28). Ces attaques ne sont pas neuves, mais il importe de les rencontrer à chaque fois qu'elles se produisent : « Vouloir moderniser la philosophie de saint Thomas équivaudrait à remettre en honneur le système astronomique de Ptolémée ! La néo-scolastique est au service du dogme ; elle s'inspire de postulats *a priori* et elle est vinculée par l'autorité dont elle doit servir les desseins ». Pauvre Baroni ! Une philosophie ne peut être moderne, suivant lui, que si elle se conforme aux critères du kantisme. En voilà de l'apriorisme, conclut M. Zamboni et avec combien de raison ! En vérité, les kantiens eux-mêmes sont mieux intransigeants. La note de M. Zamboni mériterait d'être reprise et développée ; nous souhaitons vivement que l'auteur mette ses idées à la portée d'un public plus vaste.

Il est manifeste que M. Baroni ne connaît pas la philosophie qu'il attaque. Nous en dirons autant de M. Saïtta quand il parle de la néo-scolastique de l'école de Louvain (*La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, 1911). Qui peut lui avoir dit que les néo-scolastiques de Louvain défendent le probabilisme et la politique de Suarez ? (pp. 98, 171, 172.) Ou encore que Suarez est panthéiste ? (pp. 135 et 136.)

Combien d'autres sont dans le cas de Saïtta et de Baroni : « Il faut bien convenir, écrit la Revue de métaphysique et de morale, que l'ignorance où sont les philosophes modernes de la scolastique est excessive et pour une bonne part fondée sur des préjugés injustifiés » (mai 1912, *Supplément bibliograph.*, p. 6). L'auteur de ces lignes, écrites à propos du P. Pègues et de son *Commentaire littéral de la Somme théologique de saint Thomas,* dit aussi des scolastiques qu'ils versent dans l'erreur quand ils « apprécient avec une sévérité et une ironie transcendantes les philosophies modernes ». Assurément, mais on nous rendra cette justice que pareils procédés antiscientifiques tendent à disparaître ; que les néo-scolastiques les condamnent et ne les pratiquent pas. La Revue de métaphysique poursuit par ce bel éloge de la seconde partie de la *Somme :* « il est incontestable pour tout esprit non prévenu, que les questions VII-XVII, où se trouvent discutés les problèmes relatifs aux actes humains, révèlent un grand philosophe, au sens propre du terme, c'est-à-dire un philosophe grand pour tous les temps ». « La doctrine élaborée par saint Thomas, concernant les rapports de l'entendement et de la volonté, l'intention, l'élection, le conseil et le consentement, constitue l'une des analyses de l'acte volontaire les plus serrées et les plus profondes qui aient été proposées. Il faut louer le commentateur d'en avoir mis en

relief l'ordonnance interne et d'avoir fait apparaître l'unité d'une pensée dont les lignes essentielles et les articulations lui sont très familières ».

— Sous la signature de P. V. Burgos, la Ciudad de Dios de juin 1912 (p. 404) commence une étude sur *La Escuela de Filosofia neo-escolastica de Lovaina.*

On renseigne aussi une revue du mouvement néo-scolastique dans les Pays-Bas en ces dix dernières années : J. Hoogveld, *De nieuw-scholastieke Beweging*, dans Annuarium der Roomsch katholieke studenten in Nederland (Leyde, 1912, pp. 35-58).

M. De Wulf.

COMPTES RENDUS.

Guido Villa, *La psicologia contemporanea.* 2me éd. — Bocca, 1911.

Le livre de Villa a acquis une trop juste renommée pour qu'il soit besoin de présenter longuement la seconde édition qui en a été faite. Toutefois, l'ouvrage ayant été mis au point et considérablement remanié et la psychologie ayant, d'autre part, notablement évolué au cours de ces toutes dernières années, les données d'appréciation se sont modifiées au point de justifier une nouvelle analyse de cette œuvre.

Et, tout d'abord, voici, sommairement indiqués, les principaux problèmes dont elle traite :

Le premier chapitre est réservé à une introduction historique qui, avec ses quelque cent et vingt pages, peut être considérée comme un excellent petit traité d'histoire générale de la psychologie.

Le second chapitre traite des méthodes psychologiques. Les bases générales de la psycho-physique y sont amplement discutées ; la majeure partie de cette section est même consacrée à cet objet. L'auteur aborde aussi la question de la méthode dite d'introspection. et donne quelques indications sur la psycho-chronométrie et sur diverses branches spéciales de la psychologie : la psychologie ethnique, la psychologie infantile, la psychologie comparée, la psychopathologie.

Le troisième chapitre est consacré à l'analyse des éléments con-

stitutifs de la vie psychique et aux théories explicatives de leur interaction et du cours général de la conscience.

Le quatrième chapitre a pour objet les rapports de l'âme et du corps et la question du parallélisme psycho-physique.

Le cinquième enfin, se rapporte à l'objet et aux limites de la psychologie, à sa définition et à ses rapports avec les sciences philosophiques et biologiques.

Cette simple énumération montrera l'ampleur énorme des problèmes envisagés par l'auteur. Disons immédiatement qu'il s'agit d'une œuvre de premier ordre, que tout psychologue devrait avoir sur sa table de travail, car elle constitue une mine inépuisable de renseignements bibliographiques et historiques. La documentation de l'auteur est excellente et son livre peut être considéré comme l'une des meilleures introductions générales à la psychologie dont on puisse recommander l'étude.

Cela dit, nous nous sentons plus à l'aise pour adresser quelques critiques à l'ouvrage ; on comprendra que si, à divers points de vues, on aurait pu désirer davantage, cela n'affaiblit en rien la valeur de ce qui a été réalisé de fait.

En lisant ce livre, on ne peut se défendre de l'impression qu'il ne reflète que de manière incomplète la situation d'aujourd'hui en psychologie. Ce défaut se fait sentir surtout dans le deuxième, le troisième et le cinquième chapitre. Quant au premier et au quatrième, plus exclusivement historiques, ils ne méritent que des éloges. Quelques exemples feront mieux comprendre la portée exacte de notre critique. Dans la section où l'auteur s'occupe des méthodes, l'exposé de la méthode d'introspection aurait dû être notablement plus développé, comparativement aux discussions sur la psycho-physique. L'auteur considère cette méthode d'une manière par trop générale, et l'on regrette qu'il n'ait pas approfondi davantage les conditions auxquelles doit répondre l'observation interne pour être scientifique, ni critiqué de façon plus concrète sa valeur. De même, l'auteur fait un peu trop bon marché, à notre sens, des méthodes statistiques (appliquées à l'individu), telles qu'elles sont employées actuellement dans l'étude de la mémoire, par exemple. Ces méthodes constituent de fait l'une des plus précieuses sources d'informations que nous possédions, et elles ont fait surabondamment leurs preuves précisément dans ce domaine de la mémoire dont l'étude s'est développée au point de devenir l'un des chapitres les plus importants et les mieux connus de toute la psychologie.

Et que l'on ne croie pas qu'il s'agisse ici d'une simple question de sympathie personnelle, qui tendrait à nous faire reléguer la psycho-

physique au second plan ; bien au contraire, les méthodes psycho-physiques conservent, à notre sens, toute leur importance, bien que l'interprétation de leurs résultats doive être totalement différente de celle qu'on leur avait donnée primitivement. Aussi, si nous sommes d'accord avec Villa pour ce qui concerne sa discussion du concept de mesure en psychologie, nous considérons néanmoins les méthodes psycho-physiques comme les méthodes les plus parfaites et les plus précises que nous ayons entre les mains, sans oublier d'ailleurs que leur applicabilité est restreinte à un nombre relativement restreint de problèmes. A ce point de vue, il est regrettable que l'auteur n'ait pas exposé l'utilisation si remarquable qui a été faite, au cours de ces dernières années, de la méthode des seuils à l'étude des processus supérieurs, par Wirth et ses élèves. Il y a là une nouvelle application des méthodes psycho-physiques aux problèmes qui sont à l'ordre du jour, et auxquels elles donnent des solutions dont on ne peut méconnaître la précision ni la signification, même en faisant abstraction du concept de mesure proprement dite.

Passons au chapitre suivant. Ici, on ressent assez vivement l'absence de données complètes sur la position actuelle des psychologues vis-à-vis de la classification des éléments constitutifs de la vie psychique. Les indications sur la présence et sur le rôle des éléments objectifs non représentatifs de la vie psychique, sur la pensée sans images, par exemple, nous paraissent tout à fait insuffisantes. Il en est de même pour ce qui concerne la volonté ; l'auteur eût pu faire une moisson abondante sous ce rapport dans les deux derniers volumes de Ach.

On aurait voulu voir également dans ce chapitre un exposé de la distinction de Stumpf entre les éléments psychiques proprement dits et les « fonctions » psychiques, et un exposé des théories de la causalité psychique, à côté de la discussion de l'associationnisme ; le premier de ces points marque, en effet, l'un des événements les plus saillants de la psychologie contemporaine, et quant au second, il reste le problème fondamental de toute la psychologie ; sa place était indiquée à cet endroit.

Enfin, nous aurions voulu voir discutées plus complètement dans le dernier chapitre les diverses définitions de la psychologie, celles de Lipps, de Mach-Avenarius, etc., et les rapports unissant la psychologie empirique à la théorie de la connaissance.

La plupart des points que nous venons de toucher se rapportent à des questions de détails, ainsi que l'on aura pu s'en convaincre. C'est à dessein que nous avons mentionné ces quelques desiderata, parce que cela permet de se rendre un compte exact de la physiono-

mie de l'ouvrage. Il constitue une excellente préparation générale à l'étude de la psychologie, mais il ne faudrait point y chercher un exposé complet, mis au point, de l'état actuel de la psychologie, ni des problèmes qui jouissent de la faveur du moment.

C'est avant tout un traité historique, dans lequel, après une introduction historique générale, l'auteur fait l'historique spécial des principaux problèmes psychologiques. C'est à ce point de vue qu'il faut envisager l'œuvre de Villa, et, comprise de cette manière, on ne saurait trop en recommander la lecture.

A. Michotte.

Georges Legrand, professeur d'Economie sociale. *Précis d'Economie sociale.* — Louvain, Uystpruyst ; Paris, Beauchesne, 1912, in-8°, 360 pp., 4 frs [Bibliothèque de la Société d'Etudes Morales et Juridiques, vol. 6].

Nous avons reçu le même jour deux *Précis d'Economie sociale*, celui de M. G. Legrand, dont nous rendons compte ci-dessous et celui de M. Ch. Brouilhet, professeur à la Faculté de Droit de Lyon. A part le titre, il n'y aurait guère à relever entre ces deux livres que des oppositions, à commencer par celles de format et de volume, le premier se renfermant dans les proportions étroites d'un in-12 de 360 pages, le second — quoique aussi *Précis* que le premier — présentant la masse d'un in-4° de 820 pages. Même diversité, et plus significative, dans les doctrines philosophiques que professent les deux auteurs, dans les théories juridiques dont ils s'inspirent et dans l'importance relative attribuée par chacun aux différentes parties de son sujet. Ces contrastes ne sont pas pour nous surprendre. L'Economie politique revendique un domaine si vaste et qui confine à celui de tant d'autres sciences, elle rencontre des problèmes si divers et si graves que les multiples ouvrages qui en traitent doivent présenter, en dépit du sujet commun à tous, la plus grande variété.

Ceux qui connaissent les sympathies actuelles de M. G. Legrand et le genre d'études auquel il a consacré avec prédilection son remarquable talent, pouvaient prévoir que, si un ouvrage d'Economie sociale sortait de sa plume, les relevés statistiques, l'examen minutieux des rouages de la machine économique, la documentation n'y tiendraient ni la plus grande, ni la meilleure place. Au contraire ils devaient s'attendre à y trouver au premier plan et bien en relief, les questions d'ordre plus général et plus élevé qui rattachent l'Economie à la Sociologie, au Droit Naturel et à la Morale. En

effet, c'est à celles-ci qu'est consacrée près de la moitié du volume, comme on peut s'en rendre compte en parcourant les treize premiers chapitres, qui se succèdent sous les titres suivants : Nature et méthode de l'Economie sociale — la notion générale de société — la société familiale — la société religieuse — la société civile et l'Etat — les races et les peuples — la population — les grands traits de l'histoire des doctrines économiques — la notion de valeur économique — le milieu naturel — le travail — la propriété — l'hérédité.

Cette partie de l'ouvrage mérite d'être signalée pour la précision de la doctrine en même temps que pour la netteté et la sobriété de l'exposition. Le style est alerte ; la pensée se meut avec aisance dans l'abondance des définitions, des preuves, des discussions et des aperçus historiques.

Le premier chapitre met au point des notions importantes et qui n'ont pas toujours été éclaircies avec la même lucidité ; ainsi en est-il de la distinction entre l'Economie sociale, les sciences sociales et la sociologie ; ainsi encore et surtout des relations entre l'Economie sociale et la morale, puis des domaines propres de la morale et de la science des mœurs. A propos de la succession ab intestat, M. Legrand en appelle — avec raison, croyons-nous, — à des considérations différentes pour légitimer la transmission des biens à des proches parents ou à des parents éloignés. Le reste de ce chapitre expose des vues intéressantes sur la diversité des régimes successoraux ; l'auteur y a résumé les résultats de ses travaux antérieurs sur cette matière. Nous aurions désiré une étude du même genre sur les divers régimes de propriété privée. L'auteur s'est borné, dans cette question, aux traits essentiels, qu'il trace d'ailleurs d'une main très sûre ; mais peut-être n'insiste-t-il pas assez sur cette idée que la propriété privée comporte des modalités et qu'elle doit s'adapter, au cours des temps, à la mobilité des conditions économiques, sociales et politiques. Il n'y a pas un régime, mais des régimes de propriété privée. Sans contester l'analyse des éléments fondamentaux de la valeur que propose M. Legrand, on pourrait regretter qu'il n'ait pas montré comment, dans le détail et en définitive, s'établissent les valeurs et les prix, et qu'il n'ait pas formulé les grandes lois que la justice naturelle impose aux transactions. Ce soin aurait bien répondu au noble souci qu'il manifeste ailleurs de ne pas isoler l'Economie politique du Droit naturel. Puisque j'en suis à relever des détails, il me permettra de lui signaler la définition incomplète qu'il donne du

contrat collectif et la condamnation trop absolue qu'il prononce sur le marché à terme par différence.

Cela fait, je n'aurai plus qu'à le féliciter d'un travail qui justifie si bien son titre de « *Précis d'Economie sociale* », s'il est vrai que la précision est faite de clarté concise et que l'Economie sociale se distingue de l'Economie politique par la préoccupation d'ouvrir les intelligences et les cœurs aux misères matérielles et plus encore aux détresses morales de la société contemporaine.

VAL. FALLON, S. J.

Dr JOS. GEYSER, *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie.* Un vol. in-8° de xx-750 pp., 2te Aufl. — Münster i. Westf., Heinrich Schöningh, 1912.

L'auteur a complètement remanié cette nouvelle édition de son *Traité de psychologie.* Le but que poursuit le docteur Geyser n'est pas seulement de faire connaître l'ensemble des résultats de l'expérimentation psychologique, mais aussi de présenter des vues synthétiques personnelles basées sur ces constatations de l'expérience. Il a fait donc là œuvre de philosophe. Souvent, dans les traités modernes de psychologie, on accorde trop peu d'importance aux considérations d'ordre général pour consacrer la majeure partie de l'exposé à la description minutieuse des nombreux phénomènes étudiés en détail par la psychologie expérimentale. On oublie que ce ne sont là que des travaux d'approche vis-à-vis de la psychologie proprement dite, des matériaux qui doivent être mis en œuvre pour édifier une connaissance plus complète de l'âme.

Cette compréhension exacte de la valeur relative en psychologie des données phénoménales et des inductions philosophiques qu'elles permettent de fonder n'a nullement entraîné le Dr Geyser à être incomplet dans l'exposé du point de vue expérimental. Rarement nous avons eu l'occasion d'avoir entre les mains un travail aussi copieusement documenté, et qui dénote une aussi vaste érudition.

C'est à travers un fouillis de faits, qui à première vue paraît inextricable, que l'auteur nous guide ; avec une remarquable sûreté de jugement il fait la critique de chacun d'eux et s'efforce de déterminer l'importance qui leur appartient dans la réalité.

L'ouvrage est divisé en deux livres. Le premier donne une vue générale sur la conscience de l'âme humaine ; le second étudie en détail les différentes activités conscientes.

Dans le livre premier l'auteur étudie d'abord la conscience, tant en elle-même que dans ses rapports avec le système nerveux. Il

examine ensuite les différentes réponses qui ont été données dans ces dernières années au problème du moi, et prouve que la véritable solution se trouve dans l'affirmation de l'existence d'une âme substance.

La question des rapports du corps et de l'âme forme l'objet du chapitre suivant ; l'auteur y expose d'une façon fort objective les différentes théories qu'elle a suggérées. Pour lui l'âme doit être regardée comme l'entéléchie du corps au sens aristotélicien de l'expression ; cette doctrine peut être regardée comme le résumé des données les plus récentes de la psychophysique. Un important chapitre est ensuite consacré à l'étude de l'attention et des phénomènes de subconscience. Le livre se termine par un exposé des principales méthodes en usage dans la psychologie expérimentale.

Tout le premier livre se signale par la clarté des exposés systématiques et l'originalité de l'adaptation de la pensée scolastique aux données de la psychologie moderne. L'auteur, en vue d'une plus grande unité, insiste principalement sur les phénomènes de conscience. Il est regrettable, toutefois, qu'il n'ait pas accordé une place plus importante aux phénomènes de la vie organique. Ces faits nous révèlent une des activités fondamentales de tout être vivant du monde visible et leur étude concourt à rendre plus complète la connaissance de la vie considérée dans sa généralité. Le Dr Geyser a écrit une psychologie trop exclusivement psychique, dans laquelle des problèmes comme celui de l'origine de la vie, celui de l'origine des espèces, celui de l'hérédité sont trop négligés. Sans doute la façon moderne de concevoir la psychologie n'attribue à cette science que l'examen des phénomènes conscients. Il nous semble, cependant, que la séparation de cette étude d'avec celle des phénomènes organiques n'est pas à approuver et certainement, en négligeant ces derniers, on ne peut faire un traité de psychologie *générale*.

Le livre second étudie d'abord le contenu objectif de la conscience fourni par l'expérience sensible. On s'y arrête assez longuement à l'examen des questions qui se rapportent à l'activité des sens externes et des sens internes, à la conscience de l'espace et du temps, aux phénomènes d'imagination, de mémoire et d'associations.

Les activités de la pensée sont exposées dans la deuxième partie de ce livre. L'auteur y étudie en premier lieu les jugements et les causes qui concourent à leur formation, et à leur certitude. Le reste de cette partie est réservé à une analyse détaillée du concept dans ses caractères abstraits et universels et dans ses rapports avec la perception sensible. Elle se termine par un bref exposé de la théorie scolastique sur la formation du concept. Le Dr Geyser n'admet pas

la théorie de l'intellect agent et de l'intellect possible dans leur sens traditionnel.

Une dernière partie contient une étude fort complète des phénomènes appétitifs : sentiments, désirs, volitions libres. L'importante question des sentiments, généralement trop négligée dans les traités de psychologie d'inspiration scolastique est assez longuement développée. Les sentiments seraient le signe de l'harmonie ou de l'absence d'harmonie fonctionnelle entre nos diverses dispositions innées ou acquises tant organiques que sensibles et intellectuelles. Les questions que l'on expose généralement dans les traités de psychologie tant au sujet des appétitions sensibles que de la volonté libre sont étudiées ensuite avec beaucoup de méthode.

Quelques pages traitant de la création, de l'unité et de l'immortalité de l'âme humaine terminent cet important ouvrage dans lequel s'harmonisent si heureusement les justes conclusions de la philosophie moderne avec les principes fondamentaux de la pensée scolastique.

J. Lemaire.

Hermann Graf Keyserling, *Unsterblichkeit. Eine Kritik der Beziehungen zwischen Naturgeschehen und menschlicher Vorstellungswelt*, Zweite Auflage. — München, J. F. Lehmanns Verlag, 1911, 285 S.

Le livre de M. Keyserling sur l'*Immortalité* est intéressant par le sujet et par la manière dont celui-ci est traité. Ne cherchons pas ici les preuves traditionnelles de l'immortalité telles que les exposent la philosophie et la théologie. L'épigraphe placée en tête du volume nous indique clairement dans quel esprit est traitée cette grave question de l'immortalité : *sentimus experimurque nos aeternos esse*. Il ne s'agit pas ici de métaphysique ni de spéculation transcendante, c'est plutôt une histoire naturelle que nous présente l'auteur, puisque c'est uniquement de la vie de l'âme qu'il s'attache à tirer le concept de l'immortalité et sa justification.

Toutes les œuvres de l'homme, même des penseurs qui ont exercé sur le développement des idées la plus féconde influence, sont marquées au coin de l'instabilité, sujettes toutes à la décadence et à la mort. D'où nous vient donc cette idée même de l'immortalité ?

L'on répond que ce qui produit et justifie en nous cette idée c'est le besoin que nous éprouvons tous de donner à notre vie une explication en même temps qu'un complément : l'idée de l'immortalité se justifie, parce qu'elle est conforme au but de la vie, *zweckmässig*.

Seule l'idée de l'immortalité console des peines inévitables et de la mélancolique fuite du temps, elle donne une signification et une valeur à la mort, elle élève même la vie au-dessus d'elle-même en lui proposant la réalisation d'un sublime idéal ; elle rétablit l'ordre moral et promet à la vertu la récompense qu'exige l'idée de justice.

Toutes ces considérations présentent une grande part de vérité, répond le comte Keyserling, mais elles ne sont que des conséquences : l'idée d'immortalité une fois admise, toutes ces propositions sont claires, mais que vaut cette idée même qu'elles supposent toutes ? De ce qu'une chose est utile, excellente, désirable, s'ensuit-il qu'elle soit réelle ? Il faut donc aller plus avant dans cette recherche.

Il ne s'agit pas de savoir ce qu'est en soi l'immortalité, ni comment un tel concept est possible. Devant ce problème de la vie future nous nous trouvons dans la situation où se trouvait Kant à l'égard de la nature. Keyserling professe une haute admiration pour l'auteur des *critiques* et rattache plus d'une fois sa propre pensée aux théories fondamentales du criticisme. Le grand philosophe ne s'est pas demandé si la nature existe, où elle est, d'où elle vient, où elle va, il a cherché seulement à déterminer en quoi elle consiste, ce que contient son concept ; et, pour résoudre ce problème, il a fait appel uniquement aux données immédiates que lui présentait l'expérience. Ainsi devons-nous opérer à l'égard de l'immortalité : nous devons chercher à dégager le contenu intérieur de ce concept. Il s'agit donc ici d'une critique dans le sens où l'entendait Kant ; nous n'avons point à faire œuvre de psychologue. La psychologie, sans doute, nous fournira en cours de route d'utiles observations, mais tout son rôle se borne, en définitive, à fortifier *a posteriori* la foi en l'immortalité, c'est à la critique seule qu'il appartient de dire ce qu'est cette foi elle-même. En nous plaçant à ce point de vue spécial, il nous est indifférent que l'âme soit ou ne soit pas immortelle, ce qui nous importe, c'est de découvrir le sens et la portée critique de cette représentation.

Tous les phénomènes de conscience correspondent à des liaisons objectives ; considéré comme simple partie intégrante de la nature, l'homme se sent invinciblement porté à dépasser la sphère de l'ordre naturel : cette foi au transcendant doit donc pouvoir s'expliquer et se justifier par ce qu'il y a de naturel dans l'homme : cette foi constitue en toute vérité un fait naturel « Naturerscheinung ».

Ce n'est point, non plus, sur le consentement universel qu'on peut faire reposer la foi en l'immortalité ; ce consentement ne signifie pas grand'chose, puisqu'il y a autant de conceptions de l'âme que de formes de pensée et de philosophie.

Enfin une analyse du concept lui-même entraîne d'inextricables difficultés et surtout celle-ci : comment peut se former le concept d'une chose dont nous n'avons absolument aucune expérience et que peut bien valoir un tel concept ?

L'immortalité est un objet de foi et, comme tout objet de foi, elle ne saurait se ramener aux catégories de la logique : das Alogische jedes Glaubens. La foi en l'immortalité ne relève point des concepts, elle est le sentiment et la conscience que ce qui dans l'homme est le principe de la vie ne s'épuise point tout entier dans l'existence actuelle que limitent à la fois l'espace et le temps. Il y a là une forme commune de sentiment universelle, et qui crée une certaine unité sous la multiplicité des formes que revêt chez les différents peuples et aux diverses époques le désir de l'immortalité.

Le point de vue de Keyserling appelle les mêmes critiques que le point de vue kantien dont il s'inspire. L'analyse d'un concept ne donne pas d'emprises sur le réel. Il n'y a rien de neuf dans le livre de Keyserling.

F. Palhoriès.

H. L. A. Visser, *De Psyche der Menigte.* Bijdrage tot de studie der collectief-psychologische verschijnselen. Un vol. in-8° de xvi-232 pp. — Haarlem, H. D. Tjeenk Willinck en Zoon, 1911.

M. Visser est le premier auteur néerlandais, qui ait publié un ouvrage d'ensemble sur la psychologie collective, cette science de création relativement récente, qui est issue de la sociologie.

Son livre est divisé en quatre chapitres. Le premier traite des origines et du développement de la psychologie collective. Il contient une analyse sommaire des systèmes des principaux penseurs, spécialement de ceux de Tarde, Sighele et Lebon, les trois maîtres auxquels la psychologie collective doit, sinon son existence, du moins ses progrès les plus marquants. Le second chapitre comprend les grandes lignes d'une synthèse. Le troisième résume les idées de Stoll et de l'aliéniste Weygandt, sur les épidémies psychiques.

Le chapitre quatrième et dernier a pour objet la recherche des mesures propres à prévenir le retour de ces phénomènes pathologiques, si étranges et parfois si redoutables. Dans cet ordre d'idées, l'auteur signale entre autres l'éducation du peuple, les soins spéciaux à donner aux anormaux et aux dégénérés, dont le rôle dans la genèse et la propagation des épidémies psychiques est souvent considérable, la castration légale des criminels et des défectueux

(mesure appliquée dans certains Etats de l'Amérique du Nord, mais combien discutable) ; enfin, une politique adroite de la part des autorités à l'égard de l'opinion et de la foule.

M. Visser joint à une érudition étendue une connaissance approfondie de son sujet, et tout en empruntant la matière de son livre aux sources les plus diverses, il sait garder toujours la note personnelle. Le chapitre qu'il consacre à l'étude synthétique de la psychologie collective est remarquable, malgré sa brièveté relative. A notre avis, l'auteur a su déterminer l'objet propre de la psychologie collective, un point sur lequel règne une grande divergence de vues [1]). Il indique aussi, en les groupant dans un ordre systématique, les principaux problèmes que cette science, qui n'a pas encore dépassé la période des tâtonnements et des débuts, aura pour mission de résoudre.

Nous croyons toutefois que l'auteur pousse trop loin le rapprochement qu'il établit entre la conscience collective de l'âme commune, d'une part, et la conscience ou l'âme individuelle, d'autre part. L'assimilation de ces deux choses, dont l'une est *une réalité*, et dont l'autre n'est en définitive qu'*un mot*, ne se comprend que si l'on dénie toute valeur ultra-phénoménale à l'âme individuelle. Or, nous avons d'autant moins de raisons de souscrire à ce phénoménisme que, pour le justifier, l'auteur ne se base que sur cette considération, à savoir : que l'âme humaine ne saurait être une substance inconnaissable en soi, indépendante du corps, et sans lien aucun le rattachant aux multiples activités psychiques dont l'homme est le siège. Pour nous, cet argument prouve uniquement que la philosophie ultra-spiritualiste s'est fait de la nature de l'âme humaine et de ses relations avec le corps, une conception qui est contraire aux données de l'observation interne et que, comme telle, nous n'hésitons pas à répudier. Il est insuffisant, par contre, à justifier le phénoménisme.

JOSEPH PETIT.

JOHN MAC TAGGART, *A commentary on Hegel's Logic*. Un vol. de XV-311 pp. — Cambridge, University Press, 1910.

Après avoir étudié Hegel pendant 21 ans avec une maîtrise que nul ne lui contestera, M. Mac Taggart conclut qu'aucune doctrine

1) « *Tradutore, traditore !* » Pour ne pas encourir le reproche d'avoir mal traduit, nous reproduisons, dans la langue originale, la définition que M. Visser donne de la psychologie collective : « *Het onderzoek naar aard en oorzaak der geestelijke verschijnselen die evenzeer inwerken op als afhankelijk zijn van een aantal zich in wisselwerking bevindende individuen* ».

n'a pénétré plus avant dans la vraie nature de la réalité. Il y a là de quoi faire réfléchir ceux qui se bornent à répéter les injures sonores et gratuites de Schopenhauer ou les boutades proverbiales sur le nombre septénaire des planètes.

On n'accusera pas M. Mac Taggart d'idolâtrie aveugle. Pendant 300 pages de commentaire serré, il suit Hegel pas à pas, et très souvent il note ses divergences d'avec son auteur, le critique ou le corrige avec la plus grande indépendance. Il reconnaît, d'ailleurs, le mérite des autres commentaires, et c'est un plaisir très réel de lire, dès les premières pages, une appréciation flatteuse des admirables études de Georges Noël, « trop peu connues malgré leurs mérites, et bien supérieures à l'exposé défectueux et trop sommaire de Kuno Fischer ».

M. Mac Taggart suit le texte de la *Logique*. Quand celui de l'*Encyclopédie* s'en écarte, il le note et discute les variantes. Le commentaire est très touffu, et, chose rare, attaque loyalement toutes les difficultés, sans les dissimuler ou les simplifier habilement.

Ceux qui ont lu ses *Studies in the Hegelian Dialectic* savent qu'il admet la valeur de la méthode dialectique hégélienne en général, et son exactitude dans nombre de points où Hegel l'a appliquée. Il fait cependant de prudentes réserves. Hegel se trompe, et lourdement parfois, quand il tente d'appliquer à l'interprétation des faits concrets les résultats généraux de sa logique. Il y a aussi des erreurs de détail dans quelques « passages » de son processus dialectique. Enfin, sur la nature même de la relation dialectique des idées entre elles il y a, chez Hegel, des confusions. Il n'admet pas que depuis la catégorie d'Etre jusqu'à celle d'Idée absolue, il puisse y avoir deux séries dialectiques correctes. Et pourtant, dit M. Mac Taggart, si nous ne pouvons pas démontrer que cette proposition est fausse, nous ne pouvons pas non plus démontrer qu'elle est vraie. L'exclusive de Hegel attend encore sa preuve. Il a accordé trop d' « objectivité » à son processus dialectique. Cette critique est-elle bien fondée ? On peut en douter. Nous ne concevons pas la possibilité d'une alternative dans un processus où la contradiction est le seul moteur, mais n'insistons pas : le commentaire ne se ressent pas de cette vue théorique contestable.

Nous ne pourrions assez recommander la lecture de ce volume. En fait, faut-il parler d'une lecture ? Ces pages sont à méditer et à confronter perpétuellement avec l'original hégélien. Ceux qui s'appliqueront à ce travail en seront largement récompensés et cesseront peut-être de considérer la dialectique hégélienne comme cette monstrueuse insanité, cette « négation du principe de contra-

diction », dont la légende s'est accréditée dans certains milieux. « Il n'est pas tout de réfuter une doctrine, disait Taine, de nos jours il faut encore la comprendre ».

V. Scheuer.

Murat, *Les merveilles du corps humain*. Un vol. in-8° écu de cxxxviii-752 pp. — Paris, Téqui, 1912.

Cet excellent ouvrage met à la portée de l'esprit le moins préparé à ces études spéciales tout ce que le corps humain contient de merveilleux dans sa structure et son organisation.

L'auteur fait connaître ce microcosme qu'est l'organisme humain d'une façon vivante et qui captive l'attention. Il s'attache à montrer dans chacun de ses aspects les signes évidents de la présence d'une finalité directrice qui réclame nécessairement l'intervention initiale d'une activité intelligente supérieure et créatrice.

Il faut signaler spécialement l'Introduction dans laquelle l'auteur traite d'une façon sommaire mais très claire les grands problèmes de biologie : l'hérédité, l'évolution, etc. Il fait de nombreuses citations intéressantes d'auteurs connus et appréciés.

A elle seule elle constitue déjà un travail de valeur d'une portée générale et philosophique.

Dr J. Van Mollé.

Edmond Parisot, *Herbert Spencer*. Un vol. in-12 de 215 pp. (Collection « Les grands philosophes français et étrangers) ». — Paris, Louis Michaud, 1912.

Ce volume est un bon ouvrage de vulgarisation où se retrouvent d'une manière assez précise les grandes lignes de la philosophie d'Herbert Spencer. Les extraits sont choisis avec discernement et présentent heureusement les divers aspects de cette pensée si originale et si riche. Ce volume est une bonne introduction à l'étude de la philosophie d'Herbert Spencer.

Juan Herrera, *Pensamientos Filosoficos*, 28 pages. — La Paz, imprenta y litografia boliviana, 1911.

Dans cette brochure, l'auteur fait des commentaires autour des principales directions de la philosophie moderne, pour montrer leur tort à vouloir s'affranchir de toute métaphysique, alors que les sciences spéculatives et empiriques elles-mêmes, où le positivisme moderne entend se cantonner, ne peuvent se constituer en dehors de tout principe ontologique. M. Herrera préconise à ce sujet l'urgence d'un retour aux solides bases métaphysiques de la philosophie traditionnelle.

CHRONIQUE.

— La Kantgesellschaft ramène l'attention sur Otto Liebmann, mort récemment (Cf. Revue néo-scolastique de Philosophie, 1912, p. 335), et consacre le Bd. II de sa collection *Neudrucke seltener philosophischer Werke* (*ibid.*, 1912, p. 153) à une œuvre de jeunesse du maître : *Kant und die Epigonen* (besorgt von Bruno Bauch, Berlin, Reuter et Reichard, 1912. Mk. 4, pp. 240). Il ne s'agit ici que de la réimpression d'un opuscule devenu rare, auquel Liebmann lui-même a voulu conserver sa valeur documentaire. Le remanier eût été lui enlever son sens, car il faut se reporter à 1865 pour comprendre la signification de la phrase terminale de l'écrit : *Es muss auf Kant zurückgegangen werden.* Après un chapitre sur les doctrines et les lacunes fondamendales du kantisme *(Die Hauptlehre und der Hauptfehler Kants)*, Liebmann apprécie les directions idéaliste (Fichte, Schelling, Hegel), réaliste (Herbart), empirique (Fries), transcendante (Schopenhauer), dans lesquelles le kantisme a diversement évolué. M. Bauch donne en appendice une étude sur la vie et l'œuvre d'Otto Liebmann.

— Prix institué par la Kantgesellschaft et à décerner en 1915 : *Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.* 1500 Mk et 1000 Mk.

— Fritz Medicus vient de terminer le sixième et dernier volume des *J. G. Fichteswerke.* Auswahl in VI Bänden (Felix Meiner, à Leipzig). L'ouvrage préfacé par l'éditeur, fournit un texte précis du grand philosophe postkantien ; il reproduit des recensions d'ouvrages contemporains, des introductions et des plans, des discours et des leçons et les œuvres maîtresses, la *Wissenschaftlehre*, *Reden an die deutsche Nation*, *System der Sittenlehre.* Cette édition élégante, enrichie de portraits de Fichte, rendra de grands services, Fichte étant le chef de file de tous ceux qui ont interprété le kantisme dans le sens d'un idéalisme outrancier.

— Le 19 juillet sont décédés Henri Poincaré et Alfred Fouillée, deux personnalités en vue du monde philosophique français. Le premier est universellement connu par ses travaux de mathématiques

et de mécanique céleste, mais il fut aussi philosophe par surcroît. Les mathématiques ne sont-elles pas une des grandes avenues qui mènent à la philosophie ? Henri Poincaré laisse des travaux remarquables sur *La science et l'hypothèse* (1902), *La valeur de la science* (1905) et de nombreux articles de revues traitant des rapports des mathématiques et de la philosophie. Quant à Fouillée, qui passe à bon droit pour l'écrivain philosophique le plus fécond de notre époque, il laisse derrière lui une énorme série de livres et d'articles se rapportant principalement à l'histoire de la philosophie, à la psychologie et à la morale. Sa théorie des idées-forces est peut-être ce qu'il y a de plus original dans son œuvre et il y a attaché son nom. Parmi ses principaux travaux, citons : *La philosophie de Platon* ; *La psychologie des idées-forces*, 1893 ; *Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races*, 1895 ; *Psychologie du Peuple français*, 1898 ; *Histoire de la Philosophie*, 1899 ; *La conception morale et civique de l'enseignement*, 1902 ; *Psychologie des peuples européens*, 1902 ; *La propriété sociale et la démocratie*, 1904 ; *Le moralisme de Kant et la démocratie*, 1904 ; *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1905 ; *Les éléments sociologiques de la morale*, 1906 ; *La morale des idées-forces*, 1908 ; *Le socialisme et la sociologie réformiste*, 1909.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

J. G. Fichtes Werke. Auswahl in VI Banden mit mehreren Bildnissen Fichtes herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. Sechster Band : System der Sittenlehre (1812). Transzendentale Logik. Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche. Leipzig, Félix Meiner, 1912. — Prix : 7 Mk.

Branislav Petronievics. — Principien der Metaphysik. I. Bd., 2e Abtheilung : Die Realen Kategorien und die letzten Principien. Mit 43 Figuren im Text. Heidelberg, Carl Winter, 1912. — Prix : 16 Mk.

Otto Liebmann. — Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Besorgt von Bruno Bauch. *Neudrucke seltener philosophischer Werke*. Hrsg. von der Kantgesellschaft, II. Band. Berlin, Reuther und Reichard. 1912. — Prix : 4 Mks.

Rudolf Eucken. — Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 4. u. 5. verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin, Reuther u. Reichard, 1912. — Prix : 3 Mk.

Bruno Nardi. — Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante. Estratto dalla Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (aprile e ottobre 1911, febbraio e aprile 1912). Presso l'Autore, Spianate (Pescia), 1912.

Annuario da Faculdade livre de Philosophia e lettras de S. Paulo (Brasil). Terceiro anno lectivo, 1911. Sao Paulo, Rotschild e Cia, 1912.

Marius Latour. — Premiers principes d'une théorie générale des émotions. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 3,50 fr.

M. I. Sr. Dr D. Salvador Bové, Pbro. — Al Margen de un Discurso (El R. P. Sabino M. Lozano, O. P., en el Congreso internacional de Apologetica, celebrado en Vich). La Seo de Urgel, Tipographia de José Burés, 1912.

J. de la Vaissière, S. J. — Cursus philosophiae naturalis. De inorganicis, de vita vegetativa, de vita sensitiva, de vita intellectuali, de composito humano, de mundo universo. 2 Tomes, cartonnés. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912.

G. A. Colozza. — Il metodo attivo nell' « Emilio ». Ripensando l' « Emilio ». Saggi. Palermo, Ant. Trimarchi, 1912. — Prix : 2 L.

E. Troilo. — Il positivismo e i diritti dello spirito. Torino, Fratelli Bocca, 1912. Prix : 5 L.

Jules Pacheu. — De Dante à Verlaine. Etudes d'idéalistes et mystiques. Nouvelle édition. Paris, A. Tralin, 1912. — Prix : 3,50 fr.

Cardinal NEWMAN. — Le rêve de Géronte, « The dream of Gerontius », traduit en français par l'abbé VICTOR LEBOURG. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912. — Prix : 1 fr.

Dr phil. NICOLAUS MARGRAFF. — Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos Sacramentales des Don Pedro Calderon de la Barca. Inaugural-Dissertation. Aachen, Ignaz Schweitzer, 1912.

GIAMBATTISTA GRASSI BERTAZZI. — La filosofia di Hugo da San Vittore. Roma-Milano, Societa editrice Dante Alighieri di Albrighi e Segati, 1912. — Prix : 5 L.

EMILE BRÉHIER. — Schelling. Un vol. de la collection « Les Grands Philosophes ». Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 6 fr.

J. B. SAULZE. — Le monisme matérialiste en France. Exposé et critique des conceptions de MM. Le Dantec, B. Conta, Mlle Cl. Royer, Jules Soury, etc. Paris, Beauchesne, 1912. — Prix : 3 fr.

BERNARDINO VARISCO. — Conosci te Stesso. Milano, Libreria Editrice Milanese, 1912. — Prix : 5 L.

HUGH POPE, O. P. — The scholastic view of Biblical Inspiration (Reprinted, with permission, from The Irish Theological Quaterly for July 1911). Rome, Printing-Office of Riccardo Garroni, 1912.

P. DOMINIQUE DE CAYLUS, O. M. C. — Merveilleux épanouissement de l'Ecole Scotiste au XVIIIe siècle. Paris, Librairie Saint-François (s. d.).

EDOUARD LE ROY. — Une philosophie nouvelle. Henri Bergson. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 2,50 fr.

The Catholic University of America-Year-Book, 1912-1913. Washington, published by the University, 1912.

ARTHUR BAUER. — La conscience collective et la morale. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan, 1912. — Prix : 2 fr.

XVIII.

LE PRINCIPE DE CONTRADICTION

ET

LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ.

La question des relations entre le principe de causalité et le principe de contradiction a été examinée à plusieurs reprises dans ces dernières années par des philosophes qui sont d'accord sur l'objectivité de nos connaissances intellectuelles et rejettent les jugements synthétiques *a priori* conçus à la façon de Kant. Les uns — ce sont les plus nombreux — enseignent que le principe de causalité est un principe analytique dans le sens strict du mot, c'est-à-dire qu'on ne peut pas le nier sans contradiction. D'autres, au contraire, pensent que cette union étroite entre les deux principes fondamentaux n'existe pas et qu'il ne faut pas chercher en dehors du principe de causalité lui-même l'évidence qui l'impose à notre esprit.

La question est des plus importantes, parce qu'elle se rapporte aux fondements de nos connaissances. Parmi les preuves de l'existence de Dieu, les arguments métaphysiques aussi bien que celui tiré de l'ordre universel reposent sur le principe de causalité. Si nous concluons de l'existence du monde à celle du Créateur, c'est parce que nous ne nous contentons pas de constater ce qui existe et dont nous avons l'expérience directe. Nous admettons que ces existences doivent avoir une raison suffisante et dès lors, de ce que les choses d'expérience n'existent pas par elles-mêmes, nous

concluons qu'elles ont leur raison d'être en dehors d'elles, c'est-à-dire qu'il existe une cause de l'Univers. Nous nous appuyons donc sur le principe de causalité.

Nous voudrions dans les pages qui suivent apporter quelque lumière à cette controverse, examiner quelle est la position du principe de causalité dans l'édifice de nos connaissances et notamment, quelles sont ses relations avec le principe de contradiction. Commençons par quelques réflexions au sujet de ce dernier.

*
* *

On l'énonce généralement ainsi : Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ; ou bien : Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps. Kant [1]) fait à cet énoncé deux reproches : d'abord il est superflu d'exprimer la certitude de la proposition par le mode *impossible*. Ensuite, le principe de contradiction qui est purement logique ne doit pas dans son expression être restreint aux relations de temps.

Ces remarques ne semblent pas justifiées. On affirme l'impossibilité de la contradiction pour marquer qu'il s'agit d'une proposition absolue ou abstraite et non d'un simple fait d'expérience.

La détermination *à la fois* ou *en même temps* ne sert qu'à préciser qu'il s'agit de *la même* chose dont on ne peut pas dire qu'elle est et qu'elle n'est pas. Si une chose est et n'est pas successivement, ce n'est pas, à la rigueur, *la même* chose qui est et qui n'est pas. Car le verbe *être* n'a pas ici la valeur d'*exister*, c'est-à-dire, d'*être dans la réalité actuelle ;* mais il a la valeur de l'affirmation et *ne pas être* la valeur de la négation. Il y a des choses abstraites qui sont indépendantes du temps ; mais il y a aussi des choses

[1]) *Kritik der R. V.*, Elementarlehre. II. Theil, I. Abth., II. B., II. Hauptst., I. Abschn.

concrètes qui sont dans le temps et auxquelles on attribue avec raison une identité pour les différentes parties du temps qu'elles durent. Lorsqu'il s'agit de ces dernières, il est nécessaire de restreindre le principe de contradiction en disant qu'il s'agit de la même chose prise dans le même temps. Il n'est pas contradictoire de dire qu'un corps se meut à un moment et ne se meut pas à un autre. Il est vrai que les choses de cette sorte sont également déterminées par l'espace ; mais comme elles ne peuvent occuper différentes places dans l'espace que dans des temps différents, on n'attribue pas l'identité aux choses qui sont en même temps à des places différentes. Il n'est donc pas nécessaire de dire : une chose ne peut pas à la fois (dans le même temps) et *à la même place* être et ne pas être, parce que s'il s'agit d'une chose prise à un temps déterminé, elle ne peut pas se trouver à plusieurs places, de sorte que si elle est à une place, par là même elle n'est pas à toutes les autres.

Kant propose la formule : à aucune chose ne convient un prédicat qui la contredit (qui lui répugne). Cet énoncé n'est pas assez général. Il n'exclut pas, en effet, la contradictoire d'une proposition synthétique *a posteriori*, du moins directement. La proposition : *Pierre est assis*, a pour contradictoire : *Pierre n'est pas assis*. Aucune des deux attributions ne répugne à Pierre et pourtant la double affirmation : *Pierre est assis et n'est pas assis* est contradictoire. Il faudrait, pour pouvoir appliquer la formule de Kant, déduire des deux propositions contradictoires la suivante : *Pierre assis n'est pas assis*.

Il n'est d'ailleurs pas indispensable de mentionner explicitement le temps dans l'énoncé du principe de contradiction ; d'autre part, on en fera ressortir la généralité en adoptant l'une des formes suivantes : On ne peut pas affirmer et nier le même ; ou bien : l'affirmation et la négation du même ne sont jamais vraies l'une et l'autre. On pourrait dire aussi : ne sont jamais fausses l'une et l'autre. Car la fausseté de l'affirmation c'est, par définition, la vérité

de la négation ; donc si l'affirmation et la négation du même sont fausses en même temps, la négation est à la fois vraie et fausse, c'est-à-dire que l'affirmation et la négation du même (de la négation) sont vraies l'une et l'autre. On peut dire encore : le même ne peut pas être vrai et faux ; et comme, s'il n'est pas vrai, il est faux, par définition, il ne peut pas être davantage ni vrai ni faux. Donc il est vrai ou faux, ce qui est le principe du tiers exclu.

La première forme indique une loi de l'intelligence : *on ne peut pas...* Les autres concernent une qualité de nos jugements qu'on appelle *la vérité*.

Une loi de l'intelligence pourrait être déterminée *uniquement* par la nature de l'intelligence, comme, quand nous disons que la multiplication est la loi des cellules vivantes ou que la prévoyance est la loi du gouvernement, nous entendons que la loi est déterminée uniquement par la nature des cellules ou du gouvernement. Ainsi une qualité de nos actes intellectuels pourrait consister dans une perfection intrinsèque sans relation avec l'extérieur, comme l'est pour les corps la masse ou la température. C'est de cette façon que Kant conçoit ses jugements synthétiques *a priori*.

Telle n'est pas la loi que nous venons d'énoncer ni la qualité de nos jugements d'être vrais ou faux. La vérité de nos jugements implique une relation avec leur objet, lequel ne leur est pas identique.

On pourrait modifier la seconde formule que nous avons proposée et dire : l'affirmation et la négation du même ne peuvent pas se réaliser l'une et l'autre. La vérité du jugement implique en effet une réalisation au moins possible, réalisation qui peut d'ailleurs être purement négative s'il s'agit d'un jugement négatif. Nous sommes ainsi amené à cette conclusion que la réalité comme telle est la base du principe de contradiction et de la vérité de nos jugements. Nous entendons par réalité tout d'abord l'existence réelle. L'affirmation de ce qui est est vraie, de

même la négation de ce qui n'est pas. Au contraire, l'affirmation de ce qui n'est pas et la négation de ce qui est sont fausses. Cela concerne d'abord la réalité existante. Mais alors intervient la faculté abstractive de notre esprit. Quand nous disons : l'affirmation et la négation du même ne sont jamais vraies l'une et l'autre, nous entendons que cela s'applique non seulement à tous les cas réels (ne sont *de fait* jamais vraies l'une et l'autre), mais encore à tous les cas possibles (ne sont *en droit* jamais vraies l'une et l'autre). Car l'affirmation de fait ne pourrait être basée que sur l'expérience de tous les faits — expérience que nous n'avons pas. Nous exprimons donc l'opposition irréductible, dans tout le domaine de la possibilité, de l'affirmation et de la négation, de l'être et du non-être.

Puisque la vérité de l'affirmation du fait réel a pour fondement le fait réel lui-même, de telle sorte que le fait réel est inséparable de la vérité de son affirmation et de la fausseté de sa négation, on pourra donc faire abstraction de l'existence actuelle du fait et dire : si le fait existe, il doit être affirmé et il ne peut pas être nié (ou bien : son affirmation est vraie et sa négation est fausse). Et nous formons ainsi un énoncé qui est équivalent au principe de contradiction dans sa signification la plus large. Non seulement l'affirmation et la négation du même fait réel ne peuvent pas être vraies l'une et l'autre, mais, en outre, est fausse toute proposition qui nie un fait dans l'hypothèse de l'existence de ce fait ou vice versa et la proposition est vraie dans le cas contraire. Nier un fait dans l'hypothèse de son existence c'est affirmer que le même peut être affirmé et nié ou que son affirmation et sa négation peuvent être vraies l'une et l'autre. C'est nier le principe de contradiction.

Ce principe — encore une fois — a donc sa base dans la réalité, non pas en ce sens qu'explicitement ou implicitement il exprime l'existence réelle d'une chose quelconque, mais parce qu'il est basé sur la nature de la réalité conçue

dans sa forme la plus abstraite comme excluant la non-réalité du même.

Ainsi le principe de contradiction est à la fois une loi des choses et une loi de nos jugements.

Il suffit à justifier nos jugements analytiques proprement dits : on ne peut pas nier la vérité de ces jugements sans nier du même coup le principe de contradiction.

Tous les philosophes ne définissent pas le jugement analytique de la même manière. Laissant de côté les définitions *purement verbales*, nous dirons, provisoirement, que les jugements analytiques sont d'abord ceux qui expriment en tout ou en partie ce qui est implicitement contenu dans le sujet ; ensuite, tous les jugements dans lesquels le prédicat convient au sujet uniquement en vertu de jugements analytiques de la catégorie précédente, de telle sorte qu'on ne puisse pas nier ceux-là sans nier par là même l'un ou l'autre de ceux-ci. Lorsque le prédicat est implicitement contenu dans le sujet, l'existence du sujet implique l'existence du prédicat dans le sujet. Or, si le jugement niant ce même prédicat est vrai, le prédicat n'existera pas dans le sujet. Donc tout jugement qui nie du sujet un prédicat, qui s'y trouve implicitement contenu, et, par conséquent aussi, tout jugement qui nie un jugement analytique, exprime l'existence et la non-existence du même. C'est pourquoi on dit qu'il est contradictoire.

On peut encore mettre en évidence la contradiction contenue dans le jugement qui nie le jugement analytique en remplaçant les termes qu'il contient par leurs définitions complètes ou incomplètes ou *vice versa*. Ainsi la proposition : l'Homme n'est pas libre peut se transformer par ce procédé de la manière suivante : un certain être doué de raison et d'une tendance au bien manifesté par la raison n'est pas libre ; — un être capable de connaître le bien en général et doué d'une tendance au bien en général n'est pas libre ; — un être également capable de tendre vers des biens opposés n'est pas libre ; — un être capable de choisir

entre des biens opposés n'est pas libre; — un être capable de choisir entre des biens opposés n'est pas capable de choisir entre des biens opposés. Nous supposons évidemment qu'on accorde les définitions qui permettent de passer d'une proposition à la suivante : définition de l'homme, du bien manifesté par la raison, du bien en général, de la faculté de choisir, de la liberté.

Nier le jugement analytique proprement dit équivaut donc à nier le principe de contradiction et *vice versa*, si une proposition ne peut être niée sans contradiction, elle est analytique.

La proposition qui nie le jugement analytique étant contradictoire est fausse et le jugement affirmatif opposé est vrai, d'après les remarques faites plus haut. Nous ne voulons pas dire que notre esprit procède toujours de cette façon indirecte — par réduction à l'absurde — pour se convaincre de la vérité des jugements analytiques, mais il est toujours possible de la mettre en lumière par ce moyen.

Enfin, on comprend que la raison pour laquelle nous ne pouvons pas affirmer et nier le même est que nos jugements doivent être vrais et que cette vérité consiste en ce qu'ils sont d'accord avec la réalité prise dans son sens le plus général. Le principe de contradiction est donc à la base de notre vie intellectuelle en tant qu'elle comprend la fonction de juger, c'est-à-dire d'exprimer ce qui est et ce qui n'est pas.

La fonction de juger résume en un certain sens toute l'activité de notre esprit, puisque la perception ou appréhension simple n'est qu'un jugement inchoatif et que le raisonnement consiste à tirer de nouveaux jugements de ceux que l'esprit a déjà formés. C'est dans ce sens que l'on peut considérer le principe de contradiction comme le premier principe. Saint Thomas commentant Aristote [1]) détermine les caractères que doit posséder le premier prin-

[1]) *Métaphysique*, l. IV, lect. 6.

cipe : 1° il ne peut pas y avoir à son sujet d'erreur possible ; 2° il doit être vrai absolument et non sous condition ; 3° il ne doit pas être le résultat du raisonnement, mais il doit être connu par lui-même. Nul doute que ces caractères ne conviennent au principe de contradiction.

Ailleurs saint Thomas enseigne que les autres principes sont fondés sur celui-là : « et super hoc principio omnia alia fundantur » [1]). Si l'on nie le principe de contradiction, aucune affirmation ni négation n'a plus de valeur ni de sens. Il ne suit pas de là que tous les principes reposent sur le principe de contradiction de manière que les nier serait nier le principe de contradiction. A première vue saint Thomas semble l'affirmer : « Il n'arrive pas, dit-il, que quelqu'un mente intérieurement en jugeant que la même chose est et n'est pas en même temps. C'est pourquoi toutes les démonstrations réduisent leurs propositions à cette proposition comme à une conviction commune à tous... et ainsi... il est évident que ce principe ne suppose aucune condition » [2]). Cette remarque qui est vraie en général lorsqu'il s'agit de démonstrations en matière nécessaire, sert ici à démontrer non pas que le principe de contradiction est le premier principe, mais seulement qu'il n'est nié par personne. Pour cela, il n'est pas nécessaire que l'observation de saint Thomas ait une portée absolument générale. Elle ne signifie donc pas que toute démonstration peut se faire par réduction à l'absurde ni surtout qu'absolument tous les principes peuvent se prouver de cette façon.

D'autres scolastiques l'ont enseigné [3]), mais sans s'inquiéter d'en fournir la preuve. Ils ont raison pour tous les cas où il s'agit de démontrer une proposition analytique au sens défini plus haut.

Certains auteurs considèrent le principe de contradiction

[1]) Ia IIæ, q. 94, a. 2.
[2]) *Métaphysique*, *l. c.*
[3]) Cfr. Suarez, *Métaphysique*, disp. 3, sect. 3.

comme une sorte de conséquence du principe d'identité qu'ils énoncent ainsi : ce qui est est ; ce qui n'est pas n'est pas. A vrai dire, ce ne sont pas là des jugements, mais de simples tautologies. Le R. P. Garrigou-Lagrange [1]) veut que nous entendions le principe d'identité dans ce sens : « Tout être est quelque chose de déterminé, d'une nature déterminée qui le constitue en propre ». Mais qu'entend-on par *déterminé* ? La chose est déterminée, définie, délimitée par le fait qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle. On aura donc : Tout être est distinct de ce qu'il n'est pas ; l'être est distinct du non-être ; l'être et le non-être ne sont pas la même chose ; une même chose ne peut pas être et ne pas être. Ce ne sont que des formes différentes du principe de contradiction. Nous n'insistons pas davantage : la chose n'a pas grande importance.

*
* *

Si maintenant nous examinons la fonction du raisonnement, nous voyons apparaître un nouveau principe fondamental. Les jugements ne peuvent pas se former comme au hasard. Si leur objet ne se manifeste pas immédiatement à l'intelligence, il faut, pour affirmer ou nier, *une raison suffisante*. Rien n'est sans raison suffisante ; c'est comme le principe de contradiction à la fois une loi des choses et une loi de nos jugements.

Il y a ici plusieurs observations à faire. D'abord il se peut que la raison de notre jugement soit la même que la raison de la chose qui en est l'objet. Ainsi si j'affirme que les êtres intelligents sont capables de liberté, parce que le choix entre plusieurs objets, en quoi consiste la liberté, est rendu possible par l'intelligence qui y découvre un caractère commun pouvant solliciter notre volonté, la raison de mon

[1]) *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 220.

affirmation est aussi la raison de l'existence de la liberté. Mais il se peut aussi que la raison de mon jugement soit autre que la raison de l'objet. Si j'affirme la mort d'un homme parce qu'on me l'a apprise ou que je l'ai constatée, la raison de mon jugement n'est évidemment pas la cause de la mort.

Dès lors, affirmer qu'il y a une raison suffisante de mon jugement, ce n'est pas nécessairement affirmer qu'il y a une raison de la chose qu'il exprime et l'on ne peut donc pas limiter le principe de raison suffisante à énoncer que tout jugement doit avoir une raison, ce que l'on pourrait considérer à juste titre comme renfermé dans la définition même de notre esprit. Car il a pour fonction d'affirmer la vérité, ce qu'il ne peut faire si elle ne se manifeste pas, soit en elle-même, soit en un signe, soit directement, soit indirectement. Cette manifestatîon, qui peut d'ailleurs être plus ou moins parfaite, est le motif ou la raison du jugement. Mais le principe de raison suffisante n'est pas restreint à l'ordre logique ; il concerne également l'ordre ontologique : une chose ne peut pas être sans raison suffisante.

Il faut ensuite distinguer entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Les premiers se basant sur l'analyse des idées sont d'ordre abstrait ; les seconds expriment en général des faits connus par l'expérience. Nous avons déjà fait observer que les premiers peuvent se justifier par le principe de contradiction. De sorte que pour ces jugements aussi bien que pour leur objet, le principe de raison suffisante ne se distingue pas du principe de contradiction qui est à la fois la raison de ces jugements et de leur objet.

Il n'en est plus de même des jugements synthétiques, ni des faits qu'ils énoncent. Leur négation n'est pas en elle-même contradictoire. Ce n'est pas le principe de contradiction qui peut être la raison suffisante ni du fait ni de son affirmation.

Il est inutile pour le moment de rechercher si le fait

qu'exprime le jugement synthétique immédiat est distinct de l'expérience ou est lui-même une expérience. Il nous suffit de constater que le jugement synthétique affirmatif énonce un fait, c'est-à-dire une existence réelle et qu'il n'y a donc plus lieu, pour celui qui énonce ce jugement, de rechercher si oui ou non le fait est réel. La question est tranchée. Celui qui veut la laisser en suspens doit s'abstenir de juger, ce qui revient à renoncer à toute activité intellectuelle en cette matière.

Nous admettrons donc l'existence réelle des faits qui sont affirmés par nos jugements synthétiques vrais. Cela posé, le principe de raison suffisante, leur étant appliqué, prend une signification particulière. Tout à l'heure il s'agissait de vérités d'ordre abstrait. La raison suffisante de ces vérités pouvait être un principe d'ordre abstrait : le principe de contradiction. Maintenant il s'agit de faits réels : c'est donc dans l'ordre des faits réels que leur raison suffisante devra se trouver. Car d'une vérité abstraite notre intelligence ne peut pas déduire une existence réelle : celle-ci n'a pas sa raison suffisante dans celle-là. C'est ce qu'oublient — pour le dire en passant — les partisans de la démonstration *a priori* de l'existence de Dieu.

Nous sommes ainsi amené à l'énoncé suivant: Tout être réel a une raison suffisante de son existence dans l'ordre des réalités. On peut concevoir que cette raison suffisante se confonde avec l'être réel lui-même : l'être existant par lui-même. C'est un être tel que l'intelligence y trouve non seulement le fait de l'existence, mais encore la raison du fait : l'être qui existe par sa propre nature, dont la nature est d'exister, qui donc existe nécessairement, l'être nécessaire, inconditionné et par conséquent éternel.

Telles ne sont pas les choses que notre expérience atteint directement. Celles-ci sont au contraire temporelles et par conséquent contingentes. La raison de leur existence ne se confond pas avec elles. Cette raison suffisante est donc une cause qui leur est extérieure et dont ils dépendent. Appliqué

aux êtres contingents, le principe de raison suffisante devient le principe de causalité.

On énonce parfois le principe de causalité sous cette forme : Tout effet a une cause. Et l'on entend par *effet* une chose faite, c'est-à-dire, produite ou causée. Dans ce sens le principe de causalité est strictement analytique. On ne peut le nier sans contradiction. Mais aussi dans ce sens il n'est d'aucun secours pour démontrer l'existence d'une cause, puisque avant de pouvoir appliquer le principe à un objet, il faut *au préalable* démontrer qu'il est un effet, qu'il est causé. Comment le démontrera-t-on si ce n'est en s'appuyant sur sa contingence? On supposera donc que tout être contingent est causé. Or c'est là précisément le principe de causalité tel que nous l'entendons et c'est sur lui qu'il faudra, en dernière analyse, s'appuyer. On l'énoncera donc ainsi : Tout être qui commence (ou mieux : Tout être contingent) a une cause (c'est-à-dire une raison suffisante de son existence qui soit distincte de lui-même) dans l'ordre réel.

D'après Hume [1]) la notion de causalité ne serait autre chose que le sentiment d'attente qui nous fait prévoir un phénomène lorsqu'il s'en produit un autre. Ce sentiment serait le résultat de l'expérience qui perçoit la succession constante des événements. Le principe de causalité aurait pour unique base la probabilité que la série ordinaire des phénomènes se vérifie dans le cas que l'on envisage.

Cette notion de la causalité est manifestement insuffisante. Bien des choses sont connexes qui ne se rattachent pas l'une à l'autre comme cause et effet, telles les différentes qualités sensibles d'un objet. En outre, Hume n'explique pas sur quoi repose la probabilité pour un cas déterminé d'une succession de phénomènes qu'on a observée ailleurs. La connaissance des événements passés, si l'on n'y ajoute aucun principe général, ne peut pas nous renseigner sur

[1]) *De la nature humaine*, l., I s. III.

l'avenir, quels que soient le nombre et la similitude des expériences que nous avons eues. Si néanmoins nous concluons sans hésiter du passé à l'avenir, c'est un signe que notre intelligence possède d'autres notions et connaît d'autres vérités que la succession brute des faits.

Le principe de causalité, quoique confirmé par l'expérience, n'est pas un simple produit de l'expérience, pas plus que le principe de contradiction. Nous ne voyons jamais de choses contradictoires ; mais ce n'est pas pour cela que nous en affirmons l'impossibilité. De même, nous ne constatons jamais positivement qu'une chose se produit sans cause, mais la certitude que nous avons de l'existence de la cause ne dépend pas de cette expérience.

Pour Kant, le principe de causalité est un jugement synthétique a priori exprimant à la fois une condition de la possibilité de l'expérience et de la possibilité des objets de l'expérience. Mais comme ces objets sont des phénomènes par opposition à la chose en soi, la condition dont il s'agit est purement subjective.

Une condition des phénomènes est leur détermination dans le temps. Or, dit Kant, il y a trois modes du temps : la permanence, la succession et la coexistence. Il faut donc trois règles des rapports temporels des phénomènes. Elles déterminent l'existence de chaque phénomène par rapport à l'unité du temps tout entier et précèdent toute expérience. La seconde de ces règles est le principe de causalité : « Tout ce qui arrive (commence à être) suppose quelque chose qui le précède suivant une loi » (1re édition de la Kritik der R. V.) ou bien : « Tous les changements se produisent suivant la loi de la connexion de la cause et de l'effet » (2e édition). Ce n'est que grâce à cette connexion nécessaire que l'ordre de nos perceptions a une valeur objective dans le temps.

Kant admet donc que le principe de causalité est la condition indispensable de la connaissance de l'Univers. D'autre part, — conformément à ses conceptions philoso-

phiques que nous n'avons pas à examiner ici — la valeur de ce principe doit être rigoureusement restreinte à l'ordre des phénomènes. Il peut servir à conclure de l'existence d'un phénomène à celle d'un autre ; mais non pas à acquérir la connaissance de choses qui sont en dehors du domaine de l'expérience. Kant n'admet pas que l'on se serve du principe de causalité pour prouver l'existence de Dieu. Parmi les défauts qu'il reproche à l'argument cosmologique il y a le suivant : « On y trouve, par exemple, le principe transcendantal de conclure du contingent à une cause qui n'a de valeur que dans le monde sensible, mais hors duquel il n'a pas de sens. Car le concept purement intellectuel du contingent ne peut pas produire de proposition synthétique, comme l'est le principe de causalité, et ce principe n'a absolument ni sens ni signe de son usage que dans le monde sensible ; ici, au contraire, il devrait précisément servir à s'élever au-dessus du monde sensible [1]).

Le principe de causalité, comme nous le verrons, est un principe *sui generis*. S'il n'est pas possible de le déduire de l'analyse du concept de *contingent*, sa vérité n'est cependant pas d'expérience, mais elle consiste dans la connexion objective nécessaire des idées de contingence et de cause, ou si l'on veut, de réalité et de raison suffisante de cette réalité. Ces idées ne sont pas restreintes au monde sensible ; il n'y a donc aucune raison d'y restreindre le principe. Au contraire, en vertu des idées qu'il renferme, il s'étend à toute réalité. Ensuite, en l'appliquant à tout l'ensemble du monde sensible qui est un être contingent aussi bien que chacune de ses parties, le principe affirme l'existence d'une cause qui ne peut être qu'extra-sensible. Prétendra-t-on que cette cause n'a aucune réalité, parce qu'elle n'appartient pas au monde des phénomènes ? Il faudrait commencer par démontrer que sensible est la même chose que réel. Ou bien

[1]) *Kritik der R. V.* Elementarlehre. II. Th., II. Abtheil., II. Buch, III. Hauptst.

le principe qui vaut pour les êtres sensibles particuliers, ne vaudra-t-il plus pour leur ensemble ? Une telle restriction est manifestement arbitraire.

Nous retiendrons de la doctrine kantienne l'affirmation que le principe de causalité est la condition nécessaire de la science des phénomènes. Le point de vue auquel nous nous sommes placé dans cette étude nous dispense d'examiner la distinction que Kant prétend établir entre le phénomène et la chose en soi. Nous supposons que nos connaissances vraies atteignent les objets, tels qu'ils sont dans leur réalité actuelle ou possible. A tous ceux qui jouissent de l'existence s'applique le principe de raison suffisante ; à ceux qui sont contingents s'applique le principe de causalité. C'est en quoi sont d'accord tous les scolastiques anciens et modernes.

La question qui a été débattue entre eux, pendant ces dernières années, est de savoir si le principe de raison suffisante, appliqué aux choses réelles, ou le principe de causalité qui n'en est qu'un cas particulier, peuvent être niés sans contradiction. La question est la même pour l'un et l'autre. Nous parlerons en général du principe de causalité, comme on le fait d'ordinaire.

S'il fallait répondre négativement à la question proposée, le principe de contradiction justifierait non seulement les raisonnements dans l'ordre idéal, mais encore nos déductions au sujet de l'ordre des réalités, dans lesquelles nous concluons de certains faits à l'existence d'autres faits que notre expérience n'atteint pas directement.

La question fut examinée au premier Congrès scientifique international des Catholiques (1888) dans deux mémoires où se trouvent défendus les deux points de vue opposés. L'opinion de M. de Margerie qui est également la nôtre est que les arguments, par lesquels on prétend rattacher le principe de causalité au principe de contradiction, ne sont pas démonstratifs. En réalité, ils supposent implicitement la thèse à démontrer, à savoir que l'existence d'une chose

a nécessairement une raison d'être, soit en elle-même, soit ailleurs.

Dans la discussion qui suivit la lecture du mémoire de M. de Margerie, la plupart des orateurs défendirent le caractère strictement analytique du principe de causalité, mais ils ne se montrèrent point d'accord sur la manière de l'établir, et personne n'entreprit de répondre à la critique que le rapporteur avait faite des arguments de Kleutgen, Balmès, Zigliara et Liberatore ; qu'on les appelle démonstrations ou déclarations, il n'importe. C'était, cependant, à proprement parler, de la valeur de ces arguments qu'il s'agissait, comme M. de Margerie le fit observer.

M. Domet de Vorges, dans son rapport sur « le fondement de la notion de causalité », cherche à déduire le principe de causalité de l'analyse de la notion d'activité. « Si l'effet, dit-il, est défini : le terme d'une activité, comme il est évident que toute activité veut un sujet, il est aussi évident que tout effet veut une cause « (la cause n'étant pas autre chose que le sujet de l'activité).

Reste à faire voir à quels caractères on pourra reconnaître qu'une chose est un effet ou le terme d'une activité. Sans cela le principe ne serait d'aucune utilité. « Si nous considérons le phénomène dans ce qu'il a de matériel, dit M. Domet de Vorges, et, pour ainsi dire à l'état statique, nous ne trouverons pas facilement en lui la trace d'une activité. Mais le phénomène a commencé, il n'était pas et il est ; il a passé du non-être à l'être. Ce passage ne peut se concevoir que comme un fait d'activité.

« C'est un fait d'activité, car il se définit exactement par les mêmes caractères. Le caractère de l'activité, avons-nous dit plus haut, c'est de réaliser ce qui n'est pas. Passer du non-être à l'être n'est-ce pas également la réalisation de ce qui n'était pas ? Ce sont les deux faces d'une même idée, et, comme l'a remarqué fort à propos le P. de Regnon, elles s'expriment toutes les deux en latin par le même terme. *Fieri* signifie également devenir, c'est-à-dire passer

du non-être à l'être et être fait, c'est-à-dire le terme d'une action. »

Que l'on se serve du même mot pour signifier qu'une chose commence à exister et qu'elle est le terme d'une action, cela provient de ce que le principe de causalité appartient au sens commun et que dès lors tout le monde déduit sans hésiter de l'observation d'une chose qui commence l'existence d'une cause qui l'a produite. Mais on aurait tort de conclure de l'union étroite qui existe dans notre esprit entre les idées d'effet et de chose commençante, que la seconde comprend la première et que celle-ci peut être tirée de celle-là ; à moins qu'on ne suppose déjà admis le principe de causalité.

Dans le tome XXXIV des Annales de Philosophie chrétienne [1]), M. Domet de Vorges revient sur la question et propose un raisonnement différent. « Quand nous avons vu, dit-il, une réalité se produire sous l'action d'une cause, notre attention a été appelée sur ceci, que l'existence de la chose est distincte de sa nature, qu'il faut un lien pour les unir et que ce lien doit être cherché en dehors d'elles. Comme l'intelligence voit les choses en elles-mêmes en dehors des circonstances particulières, elle voit que toute nature, pour être existante, a besoin de quelque chose qui lui apporte l'existence. Tout être contingent, c'est-à-dire dont l'existence n'est pas comprise dans ses conditions intrinsèques et essentielles réclame donc une cause extrinsèque. »

De ce que la nature ne possède pas l'existence par elle-même, on peut conclure que pour exister elle a besoin de quelque chose qui n'est pas elle-même, c'est-à-dire l'existence. Il restera à déterminer quelle sorte de distinction il faut admettre entre la nature et l'existence. Mais on n'est pas fondé à conclure à « quelque chose *qui lui apporte*

[1]) P. 301.

l'existence ». A moins, encore une fois, de supposer que la nature ne peut pas commencer à posséder l'existence sans une chose *qui la lui apporte*, ce qui est précisément le principe qu'il s'agit de démontrer.

La question fut reprise dans un rapport présenté au troisième Congrès scientifique international des Catholiques (1894) par le R. P. Fuzier. Il prétend établir que « dans la proposition causale : tout phénomène exige une cause, le sujet contient l'attribut et l'analyse peut l'en dégager ; l'idée de phénomène, en effet, renferme dans l'acception qui lui est donnée ici (les faits que nous voyons commencer) non pas la notion de cause, qu'on ne lui attribue d'ailleurs point, mais l'exigence d'une cause ». C'est bien ce qui est en question. Mais nous n'avons trouvé dans les développements de l'auteur aucune trace de preuve proprement dite. Pour prouver que l'exigence d'une cause est contenue dans l'idée de phénomène, il faut définir le phénomène, puis définir chacune des notions que la définition contient *in recto*, jusqu'à ce qu'apparaisse la notion : produit par une cause. Si cette preuve peut être fournie, elle demande quelques lignes et non pas plusieurs pages. Lorsqu'on l'aura donnée, on sera forcé d'admettre que la proposition : tout phénomène est produit par une cause, est une proposition analytique, le mot *phénomène* étant pris dans le sens qui a été défini. Et l'on aura démontré, ce qui revient au même, que cette proposition ne peut être niée sans contradiction.

La discussion se poursuivit après le congrès de 1894. Il faut signaler notamment l'excellente étude du P. Schmid, parue dans Philosophisches Jahrbuch (1896). Mgr Vinati résuma le débat dans un mémoire présenté au congrès de Fribourg (1897). Il fait remarquer que personne n'a entrepris de défendre les arguments que M. de Margerie avait critiqués, et il admet qu'il n'est pas possible de tirer par analyse de la notion d'être fini ou qui commence la notion d'être causé. Mgr Vinati adopte la doctrine qu'il

attribue à Antonio Franchi [1]), d'après laquelle le principe de causalité sous sa forme de jugement explicite serait analytique, mais supposerait un *jugement* latent, implicite et imparfait, qui, dès l'apparition dans l'intelligence de la notion d'être contingent, y joindrait, par une synthèse instinctive, la notion d'être produit. C'est donner raison à M. de Margerie sur le point principal de la controverse.

Néanmoins, la plupart des philosophes appartenant à l'école catholique continuent à défendre le caractère analytique du principe de causalité. On a proposé, sous des formes multiples, l'argument destiné à le rattacher au principe de contradiction. Examinons-en quelques-unes.

Le P. Desan [2]), définit d'abord l'être par participation. « C'est celui, dit-il, dont l'existence n'appartient pas à son essence et qui, par conséquent, en tant que lui-même et par lui tout seul, n'a pas l'existence, mais la non-existence. » Il ajoute : « Dès lors, il y a évidemment contradiction à dire que l'être par participation existe et néanmoins ne dépend pas d'une cause qui lui communique l'existence. Car en disant qu'il est être par participation, on pose que considéré comme tel et exclusivement en lui-même, il ne possède pas l'existence ; d'autre part, en disant qu'il existe indépendamment de toute cause qui lui communique l'existence, on pose que, comme tel et exclusivement en lui-même, il possède l'existence. » — De ce que la chose existante ne possède pas l'existence par une autre, on conclut qu'elle possède l'existence considérée comme telle et en elle-même (praecise et secundum se solum consideratum), c'est-à-dire, en somme, par elle-même. Cette conséquence s'impose si l'on admet que l'existence de la chose doit avoir une raison d'être. Dans ce cas, la raison d'être de l'existence, ne se trouvant pas ailleurs, doit être cherchée dans la chose elle-même. Comme le principe de causalité n'est

[1]) *La Teorica del Giudizio*, vol. I, *passim*.
[2]) *Tractatus de Deo Uno*, p. 63.

qu'un cas particulier du principe de raison suffisante, l'argument, de nouveau, suppose ce qui est en question. Si l'on ne suppose pas que l'existence a une raison suffisante, on se contentera de constater que la chose existe ; de ce qu'elle n'a pas de cause en dehors d'elle, on ne pourra pas conclure qu'elle existe par elle-même ni comme telle.

La même observation s'applique au raisonnement du R. P. De Backer [1]) : « Il appartient à la notion de l'être par participation que l'existence n'a pas de connexion intrinsèque avec l'essence. Cet être existe donc en vertu d'un principe qui lui est extérieur. Or, exister en vertu d'un principe extérieur, c'est la même chose que dépendre d'une cause efficiente. » — Qu'est-ce que le principe extérieur dont il est question ici ? Est-ce l'existence elle-même ? Est-ce la cause de l'existence ? Dans le premier cas, comment conclut-on du caractère extérieur de l'existence à la nécessité d'une cause ? Dans le second cas, comment l'absence de connexion intrinsèque entre l'essence et l'existence de l'être contingent justifie-t-elle l'affirmation d'un principe extérieur, cause de l'existence ? Ces conséquences sont légitimes si l'on *suppose* qu'il faut rendre compte de l'existence contingente, c'est-à-dire si l'on admet déjà le principe de causalité ; elles ne peuvent donc pas servir à le démontrer.

Mgr Farges [2]) argumente ainsi : Tout ce qui existe, existe par soi-même ou par un autre, car il ne peut pas exister par rien ; or, un être qui commence ne peut pas exister par soi, donc, etc. — Qu'une chose ne peut pas exister par rien, cela peut avoir deux sens : 1° que la chose a une cause de son existence et que cette cause est le néant ; cela est contradictoire ; 2° que la chose n'a aucune cause de son existence. C'est ce que prétendra celui qui nie le principe de causalité, et contre quoi l'argument que nous examinons n'a pas de force.

[1]) *Theologia naturalis*, p. 45.
[2]) Revue thomiste, a. V, pp. 598 sq.

D'autres philosophes déduisent le principe de causalité du principe de raison suffisante, ce qui est légitime, pourvu que l'on donne à ce dernier sa signification ontologique. Mais ensuite, lorsqu'il s'agit d'établir le caractère analytique du principe de raison suffisante, ils n'en considèrent que la signification logique : nos jugements doivent avoir une raison suffisante ; et négligent la signification ontologique : toute chose existante a une raison d'être réelle. Or, c'est sur ce dernier principe que repose le principe de causalité.

Le R. P. Pesch, [1]) après avoir déduit le principe de causalité du principe de raison suffisante, se contente de déclarer celui-ci *per se notum* et renvoie à Tongiorgi [2]). Malheureusement, à l'endroit indiqué, il ne s'agit du principe de raison suffisante que dans le sens logique. Comme l'expérience que nous avons d'un objet est une raison suffisante de l'affirmer, le principe ainsi entendu ne demande pas davantage et on n'en tirera jamais l'existence d'une raison objective de l'existence de l'objet. Lorsque le P. Tongiorgi expose *ex professo* le principe de raison suffisante (n. 313 sq.), il distingue parfaitement la raison de la connaissance ou de l'affirmation et la raison de l'existence. Mais il se borne à déclarer que le principe de raison suffisante est évident dans les deux sens, ce qui ne résout pas la question de savoir s'il est analytique.

Le défaut que nous signalons est plus apparent chez Gutberlet. Voici comment il établit le caractère analytique du principe de raison suffisante : « Celui qui nie une proposition affirme qu'elle est fausse, croit, par conséquent, qu'il existe une raison suffisante de son affirmation et de sa négation. S'il croit qu'il n'y a pas de raison suffisante de sa négation, il se contredit. De même, on ne doute d'une proposition que parce que l'on croit ne pas avoir de raison

[1]) *Logica*, p. II, pag. 373.
[2]) *Ontologia*, p. 323.

suffisante de sa vérité » [1]). Cette démonstration ne concerne évidemment que le principe logique : nos jugements doivent avoir une raison suffisante. Or, après cela l'auteur démontre le principe de causalité par l'argument ordinaire : une chose qui commence ou qui n'existe pas nécessairement n'a pas sa raison d'être en elle-même ; donc elle l'a en dehors d'elle-même. Ce raisonnement suppose que toute chose réelle a une raison suffisante dans la réalité, c'est-à-dire, le principe de raison suffisante dans son sens ontologique.

D'autres auteurs raisonnent comme le R. P. Lahousse [2]). « Ce qui est est différent de ce qui n'est pas ; ce qui est tel diffère de ce qui n'est pas tel ; ce qui est possible diffère de ce qui existe. Il faut que cette différence ait une raison soit intrinsèque, soit extrinsèque. Mais exiger cela est exiger une raison suffisante. Donc, tout ce qui est a une raison suffisante ». — La raison *constitutive* de la différence entre deux choses se confond avec elles. Pourquoi ce qui est blanc est-il différent de ce qui est noir ? Précisément parce que l'un est blanc et l'autre noir. L'on pourra rechercher en outre *la raison suffisante*, pour laquelle l'un est blanc, l'autre noir. Mais cela suppose que cette raison existe. Ainsi ce qui existe diffère de ce qui est seulement possible, par son existence même. Que cette existence a une raison suffisante, c'est précisément ce qu'il faut démontrer.

Le R. P. Garrigou-Lagrange fait la même confusion entre ce qui *constitue* une différence et ce qui en est la cause, lorsqu'il écrit : « Dire : ce qui est n'a pas ce par quoi il est, ni ce qu'il faut pour être, c'est identifier ce qui est avec ce qui n'est pas » [3]). L'équivoque est évidente : ce qu'il faut pour être, c'est être, si l'on parle de ce qui constitue l'être ; et dans ce sens, celui qui dit : ce qui est n'a pas ce par quoi il est, confond l'être avec ce qui n'est pas.

[1]) *Metaphysik*, p. 77.
[2]) *Praelect. Logicae et Ontol.*, p. 499.
[3]) *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, p. 227.

Mais si, par « ce qu'il faut pour être », on entend la cause de l'être, alors celui qui nie la cause ne nie pas l'être, *à moins qu'on ne suppose déjà que l'être exige une cause.*

Le R. P. Garrigou-Lagrange propose la formule suivante : « Tout être a en soi ou dans un autre la raison d'être de ce qui lui convient ; en soi, si cela lui convient par ce qui le constitue en propre; dans un autre, si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre ».

Personne certes ne niera que l'être ait en soi la raison d'être de ce qui lui convient, si cela lui convient *par* ce qui le constitue. C'est, en effet, dire deux fois la même chose. L'auteur prétend qu'on ne peut nier, sans contradiction, la seconde partie : tout être a dans un autre la raison d'être de ce qui lui convient, si cela ne lui convient pas par ce qui le constitue en propre. Il n'en donne pas d'autre raison que la suivante (p. 230). « Nier que l'être contingent soit conditionné ou relatif, c'est affirmer qu'il est non conditionné, non relatif, c'est-à-dire absolu, et c'est être amené à dire : ce qui est, sans être par soi, est par soi ». — Encore une fois, ce raisonnement ne tient que si l'on suppose la nécessité d'une raison d'être pour tout ce qui est ; sinon nier que l'être contingent soit conditionné, c'est affirmer qu'il est absolu en ce sens qu'il ne dépend pas d'un autre, mais non pas en ce sens qu'il ait en lui-même la raison de son existence, qu'il existe par soi.

On voit que toutes ces argumentations ont le même défaut. Il en est ainsi de toutes les autres dont nous avons connaissance. A les examiner nous serions entraîné à des répétitions inutiles.

C'est en vain qu'on invoque ici l'autorité de S. Thomas. Le Docteur Angélique (I, q. 44, a I, ad 1) se contente de dire qu'*être causé* est une conséquence de *être par participation*. C'est, en effet, une conséquence, et d'affirmer que cette conséquence existe, c'est le principe de causalité lui-même. Mais S. Thomas n'affirme pas que l'on peut déduire *être causé* de l'analyse de la notion d'être participé

(fini), ni qu'il y ait contradiction à dire que l'être participé n'est pas causé. Il semble plutôt dire le contraire en accordant qu'*être causé* n'entre pas dans la définition de l'être par participation et en donnant pour exemple la *risibilité* de l'homme. Il n'est pas contradictoire de dire que l'homme ne possède pas la faculté de rire. Nous reviendrons sur cet exemple tout à l'heure. On ne peut pas davantage en appeler à la doctrine que S. Thomas développe en commentant Aristote au sujet des différents sens dans lesquels une proposition peut être dite *per se*. Les auteurs, dont nous parlons, confondent la prédication *per se* avec la proposition *per se nota* et ils entendent par là celle qui ne peut pas être niée sans contradiction, c'est-à-dire la proposition analytique proprement dite. Or, dit le R. P. De Backer, « pour qu'une proposition métaphysique soit *per se nota*, il faut que les termes, dont elle se compose, soient tels que le prédicat appartienne à la notion du sujet (sit de ratione subjecti) ou que le sujet appartienne à la notion du prédicat. Appartenir à la notion d'une chose, c'est faire partie de sa définition. Ainsi dans la proposition : l'homme est raisonnable, le prédicat appartient à la notion du sujet... dans la proposition : l'homme est doué de la faculté de rire, le sujet appartient à la définition du prédicat. Car, comme la faculté de rire est une propriété de l'homme immédiatement unie à son essence, on ne peut la définir qu'en se servant de la notion d'homme » [1]).

De même, le R. P. Garrigou-Lagrange écrit : « Ces propositions, évidentes par elles-mêmes ou immédiates, sont de deux sortes, comme Aristote lui-même l'a montré *Post. Anal.*, l. I, c. III (comm. de saint Thomas, leç. 10). Une proposition est immédiate, soit parce que le prédicat est impliqué dans la raison du sujet, soit parce que le sujet est impliqué dans la notion du prédicat » [2]). — Une proposi-

[1]) *Theologia naturalis*, p. 14-15.
[2]) P. 233.

tion *per se nota* est celle qui est évidente par elle-même. Telles sont les propositions dans lesquelles le prédicat est implicitement contenu dans le sujet et appartient ainsi au moins implicitement à sa définition. Pour qu'une proposition soit évidente par elle-même, il ne suffit pas que le sujet soit contenu dans la définition du prédicat. Ainsi la notion de corps est contenue dans la définition de l'être doué de sensibilité. Néanmoins la proposition : le corps est doué de sensibilité, est fausse dans sa généralité. Si donc l'on admet que la proposition : l'homme est doué de la faculté de rire est *per se nota*, ce sera parce qu'on considère la faculté de rire comme une conséquence de sa nature d'animal raisonnable, c'est-à dire, comme implicitement contenue dans sa définition ou comme résultant de l'analyse des concepts d'homme et de risibilité. Que la faculté de rire soit une propriété de l'homme, c'est-à-dire appartienne à tous les hommes et à eux seuls, c'est d'abord un fait d'expérience. On peut ensuite prétendre que le rire suppose l'intelligence, d'où l'on conclura que les animaux non raisonnables ne le possèdent pas. Tout cela ne suffit pas pour que la proposition soit *per se nota*, quoique cela suffise pour qu'elle soit *per se*. On se demande sur quoi l'on s'appuierait pour prétendre que de posséder la faculté de rire soit pour l'homme une nécessité métaphysique. Et en tous cas, pour que cette nécessité existe, il ne suffit nullement que l'homme entre dans la définition de la faculté de rire. De ce que la notion de figure entre dans la définition de carré, il ne suit pas que la proposition : une figure est carrée, soit *per se nota ;* car les propositions *per se notae* sont *in materia necessaria*, et par conséquent universelles. De même, il se pourrait fort bien qu'il fût nécessaire d'être homme pour jouir de la faculté de rire, et que néanmoins le rire ne fût pas une propriété commune à tous les hommes et découlant de leur nature, comme il est nécessaire d'être intelligent pour avoir du génie, mais tous les êtres intelligents n'ont pas du génie, et la proposition qui l'affirmerait,

loin d'être *per se nota*, serait fausse. Si la rationalité n'implique pas la risibilité, comme le dit le R. P. Garrigou-Lagrange, comment ne pourrait-on pas nier la risibilité sans nier la rationalité, c'est-à-dire sans nier l'homme ? On dira : parce que la risibilité est une propriété de l'homme. Mais comment sait-on cela ? L'expérience ne peut par elle-même donner lieu qu'à une proposition de fait et non à un jugement en matière nécessaire. Que si de la rationalité on peut déduire la risibilité, c'est que celle-ci est implicitement contenue dans celle-là. Sinon, en vertu de quel raisonnement l'en déduira-t-on ? Que l'on puisse « *penser* à l'homme sans penser à la risibilité », cela importe vraiment très peu. On peut aussi penser à la risibilité sans penser à la rationalité. Tout dépend de la notion plus ou moins claire qu'on se forme de l'une et de l'autre. Dire que la risibilité *ne se conçoit pas sans* la rationalité, signifie qu'on ne peut pas la concevoir comme unie à la négation de la rationalité, ce qui est tout autre chose que de penser à l'une sans penser à l'autre.

Lorsque S. Thomas [1]) définit la proposition *per se nota*, il dit simplement : « Pour qu'un énoncé soit *per se notum*, la seule chose qui soit *exigée* est que le prédicat appartienne à la définition du sujet (ut praedicatum sit de ratione subjecti) ». Dans le commentaire sur le livre I *Posterior. Analytic.* que cite le R. P. Garrigou-Lagrange, il s'agit des différentes manières dont une attribution doit être dite *per se*. Le docteur Angélique se contente d'y exposer la doctrine d'Aristote, laquelle soulève bien des difficultés auxquelles nous ne nous arrêterons pas. Il y énumère quatre manières dont une chose peut être *per se*, parmi lesquelles trois sont des modes d'attribution *per se*. « La première manière de ce qui est *per se* a lieu quand on attribue au sujet sa définition ou quelque chose qui y est contenu ». C'est la définition même de la proposition *per se*

[1]) *De Veritate*, q. X, a. 12.

nota. « La seconde manière de dire *per se* a lieu quand la préposition *per* désigne la relation de cause matérielle, lorsque le sujet auquel on attribue une perfection est la matière propre de cette perfection. Or, le sujet propre doit être mis dans la définition de l'accident soit *in obliquo* quand on définit la perfection accidentelle abstraite... soit *in recto* quand on définit l'accident concret... Donc la seconde manière de dire *per se* a lieu quand le sujet appartient à la définition du prédicat qui est son accident propre... Ainsi *droit* et *circulaire* appartiennent à la ligne *per se*, car la ligne appartient à leur définition ». La troisième manière d'être *per se*, c'est d'être isolé comme l'individu du genre de la substance. Ce n'est pas un mode d'attribution. « La quatrième manière a lieu lorsque la préposition *per* désigne la relation de cause efficiente ou de quelque autre cause. Et pour cela Aristote dit que ce qui convient à chacun par lui-même, lui est attribué *per se* ; ce qui ne lui convient pas par lui-même, lui est attribué *per accidens*, comme lorsque je dis : tandis que cet homme se promène, il éclaire : c'est une attribution *per accidens*. Mais si l'attribut convient au sujet par lui-même, il lui convient *per se*, comme quand nous disons : celui qui a été tué est mort ».

S'agit-il dans ce second et ce quatrième mode de propositions *per se notae ?* Il est évident que non. La cause d'un attribut peut être une cause nécessaire ou contingente. La proposition : celui qui a été tué est mort est *per se nota*, mais la suivante : celui qui a été tenté a péché, n'est pas *per se nota*. Néanmoins c'est une attribution *per se* suivant le quatrième mode, puisque la tentation est la cause du péché.

Quant au second mode, S. Thomas dit : « Aristote montre ensuite que ces propositions (du second mode) qui sont l'objet de la science sont nécessaires, parce qu'il n'arrive jamais que l'accident propre ne doive pas être attribué à son sujet ». Mais d'abord, autre chose est que le sujet soit le sujet propre de l'accident, comme quand on dit : la

surface est colorée, autre chose que l'accident soit l'accident propre du sujet, comme quand on dit : le corps est étendu. La première condition doit suffire pour que l'attribution soit *per se* d'après la définition et cela n'entraîne pas qu'elle soit nécessaire, car la surface peut n'être pas colorée.

Ensuite S. Thomas remarque que d'être l'accident propre cela peut s'entendre soit d'un caractère unique, soit d'un ensemble de caractères opposés dont l'un ou l'autre doit être attribué au sujet : ainsi le nombre est pair ou impair. Il résulte de cette observation que, pour avoir une proposition nécessaire, il faut dire : le nombre est pair ou impair. Or, le sujet *nombre* est contenu non seulement dans la définition de l'attribut *pair ou impair*, mais aussi dans la définition du prédicat *pair*. Il ne suffit donc évidemment pas que le sujet appartienne à la définition du prédicat pour que ce prédicat doive être attribué au sujet et encore moins pour que cette attribution soit évidente par elle-même, *per se nota* et ce n'est pas ce que S. Thomas enseigne.

Il est extrêmement important de ne pas chercher à établir le principe de causalité sur des bases qui sont incapables de le soutenir. A l'étayer de mauvais arguments on risque d'ébranler la confiance que notre esprit lui accorde. Déjà Hume appuyait sa négation du principe de causalité sur la réfutation des preuves que prétendaient en donner certains philosophes anglais. Dans son traité *De la nature humaine*, l. I, s. III, il l'énonce ainsi : « Toute chose qui commence à exister a une cause de son existence ». Il prétend que ce principe n'a aucune certitude, et toute sa démonstration se réduit à faire voir que le concept d'une chose qui commence ne contient pas la notion de cause et que, par conséquent, l'absence de cause n'implique aucune contradiction.

Il examine ensuite les arguments de Hobbes, Clarke et Locke qui, comme on va le voir, ne sont pas, au fond, différents de ceux que nous avons examinés. Hobbes s'appuie sur l'équivalence de tous les instants du temps et de tous

les points de l'espace. Dès lors, s'il n'y a pas une cause qui détermine la chose à exister à tels points de l'espace et du temps, elle restera comme en suspens. Hume répond que la nécessité d'une cause pour déterminer la chose à exister plutôt ici que là, plutôt aujourd'hui qu'hier, n'est pas plus évidente que sa nécessité pour déterminer la chose à exister plutôt que de ne pas exister.

Clarke dit que, si la chose n'a pas de cause en dehors d'elle-même, c'est donc qu'elle se produit elle-même et ainsi elle est antérieure à elle-même. Hume observe que se produire soi-même c'est être sa propre cause. Dès lors celui qui nie l'existence des causes n'admet pas que la chose se produit elle-même, ni que cette conséquence découle de l'absence de cause extérieure.

Locke remarque que ce qui n'a pas de cause est donc produit par le néant. Or, le néant ne peut rien produire. « Lorsque nous excluons toutes les causes, répond Hume, nous excluons réellement toutes les causes et nous ne supposons pas que le rien ou que l'objet lui-même soient causes de l'existence de cet objet ; il ne faut donc pas qu'on argue de l'absurdité de ces dernières suppositions pour prouver l'absurdité de l'exclusion de la cause. Si toute chose devait avoir une cause, il s'ensuivrait qu'après avoir exclu toutes les autres causes, nous devrions accepter pour cause ou l'objet lui-même, ou rien. Mais c'est précisément ce qui est en question, que de savoir si toute chose doit ou non avoir une cause. Si on veut raisonner juste, il faut se garder de prendre ce point pour accordé » [1]). Enfin, Hume observe avec raison que l'on ne peut rien tirer de ce que la cause est contenue dans la définition de l'effet. Car toute la question est de savoir si ce qui commence est nécessairement un effet.

Hume prétend pouvoir affirmer la possibilité d'un être contingent sans cause en s'appuyant sur l'absence de contra-

[1]) Trad. Pillon et Renouvier, p. 110.

diction de cette notion. « Seules, dit-il, les choses contradictoires sont impossibles ». — C'est préjuger la solution de la question en sens contraire. Une chose peut être impossible, soit parce qu'elle est en elle-même irréalisable, soit parce qu'il n'existe pas de cause capable de la produire. L'impossibilité d'un être contingent sans cause ne réside pas dans l'être lui-même, mais précisément dans l'absence de cause. Dire que cette absence de cause n'est pas impossible parce qu'elle n'est pas contradictoire, cela revient à nier le principe de causalité par la raison qu'il ne peut pas se déduire du principe de contradiction ; c'est affirmer que le principe de contradiction est le seul premier principe, ce que nous refusons d'admettre. L'argument de Hume pèche par *fallacia accidentis*. Quand on définit la possibilité par l'absence de contradiction, on entend parler des choses considérées en elles-mêmes et non pas de leur mode d'origine.

On a pu comprendre par ce qui précède pourquoi il nous est impossible de considérer le principe de causalité comme un principe analytique dans le sens que nous avons défini.

Non seulement on n'est pas parvenu à l'établir, mais il est clair que toute tentative semblable doit échouer. Le principe de causalité n'est que la conséquence du principe général de raison suffisante concernant les choses réelles. Or, l'idée de réalité ou d'être existant est une idée simple qui n'est pas susceptible d'une définition proprement dite, ni par conséquent d'analyse. Il est donc impossible d'en faire sortir la notion : ayant une raison de son existence. Ce n'est pas non plus l'analyse de la notion de raison suffisante qui contient la notion d'une relation universelle avec tout être réel. Il n'y aura par conséquent pas de contradiction dans la proposition : un être existant n'a pas de raison de son existence. La notion d'être contingent réel se définit : l'être qui existe, mais dont l'essence n'inclut pas l'existence. Rien dans cette définition n'implique une relation de dépendance à l'égard d'une cause et la définition de la cause

n'implique pas une relation de dépendance de la part de tout être contingent. Il n'est donc pas contradictoire de dire : un être contingent existe sans être produit par une cause. Cela est faux mais non contradictoire.

Le principe de causalité est subordonné au principe de contradiction comme toute proposition quelconque par la raison que, comme nous l'avons déjà dit, si on n'admet pas ce second principe, nos affirmations et nos négations n'ont plus de sens, puisqu'elles perdent leur caractère exclusif. Mais on ne peut pas dire qu'il est impossible de maintenir le principe de contradiction si on nie le principe de causalité. En ce sens ces deux principes sont indépendants.

L'un et l'autre sont les fondements de notre vie intellectuelle. Nous venons de le rappeler en ce qui concerne le premier. Le principe de causalité ou plus généralement de raison suffisante est à la base de nos raisonnements au sujet de l'existence des choses.

Pour qu'on puisse, au moyen d'un jugement général, affirmer la connexion des faits, c'est-à-dire énoncer une loi naturelle, il faut que les faits soient connexes d'une manière constante et universelle, c'est-à-dire suivant leur concept abstrait, leur nature. Cela implique un lien de causalité soit d'un fait à l'autre, soit de chacun d'eux à une cause commune. La succession ou les rapports quelconques que l'expérience constate sont purement accidentels en l'absence de ces liens de causalité. Tant qu'on se contente de considérer les faits dans leur réalité concrète d'objets d'expérience, il est impossible d'affirmer leurs rapports dans une proposition générale. L'induction suppose que les faits ont des causes ; elle repose sur le principe de causalité. Il faut en dire autant de tous les raisonnements qui concernent les faits puisqu'ils consistent à conclure de l'effet à la cause ou de la cause à l'effet.

Le raisonnement, en général, consiste à passer d'un jugement à un autre qui a dans le premier sa raison suffisante. Tant qu'il ne s'agit que de raisonnements abstraits

qui s'appuient sur l'analyse des idées, ces raisons suffisantes sont les définitions elles-mêmes que fournit l'analyse et reposent sur le principe de contradiction que l'on peut considérer ainsi comme formant la base des sciences analytiques. C'est ce qui constitue l'évidence spéciale de cette partie de nos connaissances.

Mais le principe de contradiction ne suffit plus dès qu'il s'agit des faits, pourvu qu'on veuille non seulement les constater, mais encore y appliquer le raisonnement, s'en rendre compte et acquérir à leur sujet des connaissances générales. Le principe de causalité est indispensable pour la connaissance scientifique des faits expérimentaux.

Ces faits peuvent d'ailleurs être considérés dans leur réalité concrète, ou bien d'une manière abstraite. Le principe de causalité qui est lui-même un principe abstrait s'applique aussi bien aux uns qu'aux autres. Je puis du fait que je constate conclure à l'existence de la cause dans l'ordre réel, ou bien dans l'ordre abstrait affirmer que tel fait ne peut pas exister s'il ne dépend pas d'une cause capable de le produire. Suivant les cas, ma conclusion s'appliquera à l'ordre des choses abstraites ou à l'ordre des réalités.

Dès que nous appliquons notre raison à l'existence des choses considérée comme actuelle ou comme possible, nous nous servons du principe de raison suffisante qui, restreint aux choses contingentes, devient le principe de causalité. On a pu dire dans ce sens que ce principe se confond avec l'affirmation que toute chose est intelligible : le nier c'est renoncer à se servir de sa raison au sujet de l'existence des choses.

Le principe de raison suffisante étant affirmatif n'est pas convertible. De ce que tout ce qui existe a sa raison suffisante, il ne suit pas que tout ce qui a une raison suffisante d'exister existe de fait. Cette dernière proposition équivaut à affirmer un déterminisme universel et à exclure, par conséquent, la liberté. Nous ne pouvons souscrire à ce qu'écrit

à ce sujet M. Bouyssonie : « Si la raison d'être d'une chose est vraiment suffisante, cette chose ne peut manquer d'être, sans quoi la raison suffisante serait en réalité insuffisante. Cela ne compromet en rien la liberté : car rien *a priori* ne permet de dire que la liberté n'est pas une des raisons nécessaires de certaines choses. Par exemple, un acte de vertu a pour condition nécessaire une décision libre de la volonté. Si cette décision existe, accompagnée de toutes les autres conditions, l'effet existera nécessairement » [1]).

Dans l'exemple donné, l'acte libre est évidemment la décision de la volonté et non l'acte extérieur qu'elle commande, si ce n'est précisément en tant que déterminé par l'acte de la volonté. Celui-ci a pour raison suffisante la volonté et le motif d'agir connu par l'intelligence. Ce motif étant posé, l'acte suit-il nécessairement ? Dans ce cas il n'est pas libre. Si la liberté est une des raisons nécessaires de l'action vertueuse ou plutôt une de ses conditions, cela prouve que cette action n'est pas la conséquence nécessaire des causes qui la produisent et que, par conséquent, l'existence de ces causes ne permet pas d'affirmer l'existence de l'action. Donc, dira-t-on, ces causes ne sont pas suffisantes ? Elles le sont puisqu'elles sont capables de produire l'acte et qu'elles satisfont notre esprit qui demande pourquoi l'acte a été posé. Cause suffisante n'est pas synonyme de cause nécessaire et notre esprit n'exige cette dernière que quand la liberté n'est pas en jeu.

Le principe de causalité affirme l'existence de la cause efficiente. Affirme-t-il aussi l'existence d'une cause finale ? Il faut répondre affirmativement dès qu'il s'agit d'effets qui dépendent d'une volonté libre. Car, par définition, celle-ci ne se détermine à agir qu'en vue d'une fin. Mais peut-on, sans faire cette hypothèse et *à ne considérer que l'effet*, affirmer que tout effet a une cause finale et en conclure que

[1]) Annales de philosophie chrétienne, a. 1900, p. 150.

toute cause première est une cause intelligente? Nous ne le pensons pas. Certes, on peut en analysant l'idée de cause première, conclure qu'elle est intelligente et aboutir ainsi indirectement à la conclusion que tout effet procède d'une volonté libre et est produit en vue d'une fin. Certains auteurs tentent d'autres voies en vue d'arriver à établir la même vérité [1]). Nous n'examinerons pas ces raisonnements. Nous disons seulement que, comme vérité première, le principe de causalité n'affirme que l'existence de la cause efficiente sans en déterminer la nature libre ou fatale. Dès qu'on l'a assignée, l'effet est expliqué et l'intelligence est satisfaite en ce qui le concerne. Cela n'empêche pas de rechercher ultérieurement d'où provient la cause elle-même, d'établir l'existence d'une cause non causée et d'en étudier la nature. Mais ces conclusions ne sont pas des premiers principes.

Si le principe de causalité n'est pas un jugement analytique proprement dit, doit-on au moins l'appeler analytique dans un sens plus large, ou faut-il le dénommer synthétique? C'est, en somme, une question de mots et de définitions verbales. On peut entendre par principe analytique tout jugement en matière nécessaire et dont la certitude ne repose pas sur l'expérience. De cette façon le principe de causalité est analytique. Si, au contraire, on s'en tient à la définition que nous avons donnée plus haut, et qu'on nomme synthétique, tout jugement qui exprime plus qu'il n'est contenu implicitement dans les définitions des idées qu'il renferme et que l'on peut, dès lors, le nier sans contradiction, on dira que le principe de causalité est non pas analytique mais synthétique.

Il faut, à la vérité, dire la même chose du principe de contradiction: quoiqu'il soit à la base des jugements analytiques, il n'est pas lui-même le résultat de l'analyse.

Si l'on tient à conserver le principe d'identité comme distinct du principe de contradiction, on pourra considérer

[1]) Cf. De Regnon, *Métaphysique des causes*, l. VI, c. II.

le premier comme analytique à condition que sa partie négative soit affirmative quant à la signification logique : ce qui n'est pas n'est pas signifie : ce qui n'est pas est ce qui n'est pas ; et ne signifie pas : ce qui n'est pas n'est pas ce qui est. Car cette dernière proposition est le principe de contradiction lui-même.

L'analyse ne peut donner lieu *immédiatement* qu'à des jugements affirmatifs : ce qui permet de nier ce n'est pas qu'on n'a pas découvert dans l'analyse le prédicat que l'on nie du sujet, c'est qu'on a découvert un attribut dont celui que l'on nie contient la négation. Ainsi de ce que l'homme est libre, on conclut : donc il n'est pas fatalement déterminé à agir, parce que *fatalement déterminé à agir* contient la négation de *libre*.

Or, le principe de contradiction est, quant à sa signification, essentiellemeni négatif : il ne peut donc pas être le résultat immédiat de l'analyse. D'autre part, pour passer de l'affirmation à la négation du contradictoire, il faut s'appuyer sur le principe de contradiction : il faut donc le *supposer*. Par conséquent, le principe de contradiction, pas plus que le principe de causalité, n'est analytique, mais synthétique dans le sens qui vient d'être défini. Cependant, ces deux principes se distinguent des autres jugements synthétiques, en ce qu'ils ne dépendent pas de l'expérience.

Nous préférerions que l'on donnât le nom de jugement analytique à tout jugement d'ordre abstrait, c'est-à-dire qui, formellement, fait abstraction *du fait* de l'existence réelle. On réserverait le nom de jugements synthétiques à ceux qui énoncent formellement des faits réels positifs ou négatifs. Ces définitions ne préjugeraient pas la question de savoir si la vérité des jugements abstraits *suppose* une existence réelle et n'empêcheraient pas les jugements analytiques de gouverner la réalité, celle-ci étant *donnée*. Elles ne parlent, en effet, que du contenu formel et explicite des jugements.

De cette manière, les principes de contradiction et de

causalité seraient analytiques : car ils n'affirment ni ne nient d'une façon absolue aucune réalité. Au contraire, le jugement : Dieu existe, dans le sens où on l'entend d'ordinaire, serait synthétique, quoique en matière nécessaire, parce qu'il affirme le fait de l'existence de Dieu. Nous ne voyons aucune raison de dire que le principe de contradiction et les principes analytiques au sens ordinaire sont seuls évidents par eux-mêmes dans l'ordre abstrait. Notre intelligence se refuse à admettre qu'une chose existe sans raison suffisante et, par conséquent, qu'un être contingent existe sans cause. Dire que c'est la nature de notre intelligence qui nous pousse à affirmer le principe de causalité et qui nous le fait appliquer instinctivement, ce n'est pas du subjectivisme ; c'est — pourvu qu'on maintienne l'objectivité de ce principe — affirmer que notre intelligence est faite pour connaître la vérité. Cela est supposé dans toutes nos connaissances intellectuelles, non pas que nous l'affirmions explicitement, mais parce que nos connaissances n'ont de valeur objective que si notre esprit est apte à connaître la vérité. De même que notre esprit est déterminé à affirmer la distinction irréductible de l'être et du non-être, de même il l'est à affirmer que tout fait a sa raison et cette nécessité subjective correspondant à la vérité objective de ces principes n'est autre chose que leur évidence. Nous concluons avec Leibnitz : « Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes : celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe (ce qui enveloppe une contradiction) et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux ; et celui de raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pour qu'il en soit ainsi et non pas autrement, quoique ces raisons, le plus souvent, ne puissent pas nous être connues... » [1]).

JACQUES LAMINNE.

[1]) *Monadologie*, n. 31, 32.

XIX.

NÉO-DARWINISME

ET

NÉO-LAMARCKISME.*)

II.

Lamarck fut le premier qui rassembla, en un corps de doctrine, toutes les hypothèses émises de divers côtés sur la variabilité des espèces, et formula, d'une manière précise, la possibilité du passage des formes animées les unes aux autres, par voie de modifications insensibles et graduelles. Il resta entièrement ignoré de ses contemporains.

On est étonné, à première vue, de voir combien peu d'influence Lamarck exerça sur les naturalistes qui furent ses contemporains. Son ouvrage capital, sa Philosophie zoologique, ne trouva pas d'écho en France, où le grand paléontologiste Cuvier était un partisan de la fixité des espèces.

Voici comment le professeur Depéret de Lyon apprécie cet ouvrage fameux de Lamarck [1]).

« Un style lourd et diffus, parfois même peu intelligible, » des redites incessantes et inutiles ; un exposé dogmatique » qu'illustrent trop rarement des exemples concrets brève-

*) V. la livraison d'août 1912, pp. 379-403.

[1]) Charles Depéret, *Les transformations du monde animal.* Paris, Flammarion, 1907, p. 27.

» ment cités, et souvent mal choisis ; des échappées sans fin » dans le domaine psychique, rendent la lecture des ouvrages » philosophiques de Lamarck, à la fois pénible et peu » démonstrative pour le naturaliste.

» Le contraste est frappant avec l'élégante clarté et la » documentation serrée et précise des travaux de Georges » Cuvier, son contemporain et collègue, dans une autre chaire » du Muséum de Paris.

» Aussi il n'y a rien d'étonnant que Cuvier n'ait pas pris » la peine de discuter sérieusement les idées de Lamarck, » alors qu'il faisait à son autre collègue Geoffroy-Saint-» Hilaire l'honneur d'une discussion retentissante, qui » passionna toute l'Europe scientifique ».

On peut résumer, en quelques propositions simples, les grandes lignes de la Philosophie zoologique de Lamarck :

« 1° La nature crée elle-même, par voie de génération » directe ou spontanée, les premiers germes de la vie dans » des masses gélatineuses pour les animaux, et mucilagi-» neuses pour les végétaux. Des fluides subtils, surtout » répandus dans les lieux chauds et humides, pénètrent ces » masses pour leur donner la vie. Ils élargissent les espaces » des masses gélatineuses, pour former les cavités cellulaires » et les rendre propres aux phénomènes vitaux ». Il faut naturellement se reporter au commencement du siècle dernier, et aux connaissances régnantes sur l'histologie, pour juger les idées de Lamarck. Depuis, les mémorables travaux de Pasteur et de tous les biologistes modernes ont démontré combien fausse était sa conception de l'origine de la vie.

2° « Depuis leur première apparition sur le globe, les » êtres vivants ont formé plusieurs séries ordonnées et » ininterrompues, qui, partant des plus simples formes, se » sont développées en progressant jusqu'aux formes com-» pliquées et modernes. Ce développement est la réalisation » d'un plan primitivement conçu par Dieu, l'auteur de » toutes choses ».

3° « La réalisation de ce plan s'accomplit au milieu des » difficultés que rencontrent les êtres vivants, dans les » milieux divers où leur existence se déroule. Ces circon- » stances créent aux animaux des besoins divers, qui » deviennent des habitudes ; chez les végétaux, les change- » ments survenus dans le mode de nutrition produisent les » variations ».

Il en résulte l'emploi plus ou moins fréquent de certains organes qui se développent et s'agrandissent, tandis que ceux qui restent inactifs diminuent, finissent par s'atrophier et même disparaître.

« A mesure que les circonstances d'habitation, d'exposi- » tion de climat, de nourriture, d'habitudes de vivre, etc. » viennent à changer, les caractères de taille, de forme, de » proportion entre les parties, de couleur, de consistance, » d'agilité, d'industrie, pour les animaux, changent pro- » portionnellement » [1]).

Chez les végétaux, l'action des agents extérieurs est la plus sensible ; elle peut provoquer chez les individus d'une même espèce, des changements qui les rendent méconnaissables. L'exemple du *Ranunculus aquatilis* est classique. Quant il est enfoncé entièrement dans l'eau, ses feuilles sont toutes finement découpées, et ont leurs divisions capillacées ; mais lorsque les tiges de cette plante atteignent la surface de l'eau, les feuilles qui se développent dans l'air sont élargies, arrondies, et simplement lobées. Si quelques pieds de la même plante réussissent à pousser dans un sol simplement humide, sans être inondés, leurs tiges alors sont courtes, et aucune de leurs feuilles n'est partagée en découpures capillacées. La plante devient alors le *Ranunculus hederaceus* que les botanistes regardent comme une espèce, lorsqu'ils la rencontrent.

Lamarck explique comme suit la naissance des habitudes :

« De grands changements dans les circonstances amènent,

[1]) Yves Delage et Goldschmidt, *Les théories de l'évolution*, p. 242.

» pour les animaux, de grands changements dans leurs » besoins, et de pareils changements dans les besoins, en » amènent nécessairement dans les actions. Or, si les » nouveaux besoins deviennent constants ou très durables, » les animaux prennent alors de nouvelles habitudes, qui » sont aussi durables que les besoins qui les ont fait » naître » [1]).

Les habitudes devenant permanentes, il en résulte que l'emploi de telle partie du corps, de préférence à telle autre, et dans certains cas, l'emploi de telle autre partie, devient inutile. L'exemple des dents chez certains vertébrés tels que le fourmilier qui ne mâche pas, et celui de la baleine, sont bien connus. Celui de la baleine est très démonstratif, car l'embryon de la baleine possède des dents qui disparaissent à l'état adulte.

Les cas de la taupe, de l'aspalax, du protée, qui ne portent plus que des rudiments d'yeux, à cause de leur vie presque complète dans l'obscurité, sont aussi mentionnés.

Il explique de la même manière la palmure entre les doigts chez les oiseaux palmipèdes, chez la loutre, chez les batraciens, la tortue, le castor. Les échassiers, qui n'aiment pas à nager, mais qui cherchent pourtant leur proie au bord des eaux, s'enfoncent toujours plus ou moins dans la vase ; pour que le corps et la partie supérieure des membres ne plongent pas dans l'eau, ils ont fait des efforts continus qui ont allongé leurs pieds, et tout le membre inférieur, qui est le plus souvent nu et sans plumes. Il analyse, à la lumière de sa loi des habitudes, un grand nombre d'exemples, tels que la langue du fourmilier, longue, arrondie, exertile ; les yeux des poissons plats qui se trouvent chez l'embryon placés symétriquement des deux côtés du corps, et qui émigrent progressivement tous les deux, à la surface supérieure du corps ; les yeux des serpents qui, rampant à la

[1]) Lamarck, *La philosophie zoologique*, t. I, pp. 223-224.

surface du sol, doivent toujours voir au-dessus d'eux ; l'adaptation de l'autruche et du kanguroo à la course et au saut, et enfin celui du cou allongé de la girafe.

En résumé, Lamarck appliquait à l'étude des êtres vivants, un vieux proverbe français : L'habitude est une seconde nature ; et il le complétait par l'étude de l'individu. Il affirmait que l'habitude est le fait essentiel de la vie, que la vie est le résultat de deux facteurs : le corps vivant et le milieu.

Passant ensuite de la vie individuelle à la vie de toute l'espèce et de sa lignée, il concluait à l'acquisition de caractères nouveaux créés par les habitudes et les conditions nouvelles.

Ces caractères nouveaux étant fixés, l'hérédité des caractères acquis en découle tout naturellement, à condition, toutefois, que les changements acquis soient communs aux deux sexes.

Lamarck a formulé deux lois en constatant l'existence d'un grand nombre de phénomènes susceptibles d'une interprétation logique, si on applique leurs principes ; mais il n'a pas fourni l'explication du mécanisme de ces phénomènes. Il a souvent trouvé le pourquoi, mais non le comment. Ces deux lois, ils les a pressenties par une intuition de génie, à la suite de ses observations, mais il ne les a pas prouvées.

Ces conceptions ont reçu plus tard une démonstration objective, par les nombreux travaux de savants qui s'en inspirèrent dans leurs recherches, et tous les transformistes contribuèrent, parfois même malgré eux, à leur rendre la place essentielle qu'elles occupent dans la doctrine transformiste.

Le Lamarckisme n'est donc pas une théorie complète de l'évolution et de l'hérédité, mais bien une tendance, une manière de considérer les grands phénomènes biologiques à la lumière des deux principes que nous venons d'exposer.

Quand on oppose les lamarckistes aux darwinistes, on ne les envisage pas comme deux écoles opposées. Il n'y a pas, à vrai dire, d'école lamarckienne.

Le darwinisme a été, lui, érigé en doctrine ; il a eu ses docteurs et ses prophètes ; on lui a donné une allure dogmatique, et certains ont même essayé d'en faire la religion de l'avenir.

Les idées lamarckiennes ont été recueillies et amplifiées par des esprits plus sages et plus prudents, qui les ont développées sans bruit, et appuyées de faits nombreux, mais souvent aussi sous un faux point de vue philosophique.

Personne n'a entrepris de les ériger en système, ni d'en faire un corps de doctrine, et les darwinistes eux-mêmes ont contribué parfois, par leurs travaux, à les faire triompher. Hæckel salue en Lamarck le père du transformisme [1] : « A lui, dit-il, revient l'impérissable gloire d'avoir, le premier, élevé la théorie de la descendance au rang d'une théorie scientifique indépendante, et d'avoir fait de la philosophie de la nature, la base solide de la biologie tout entière ».

Darwin lui-même n'éprouvait et ne manifestait que du respect et de l'admiration pour Lamarck, mais ses disciples néo-darwiniens ne conservèrent pas du tout la même attitude. Il employait souvent les idées de Lamarck dans son argumentation, et voici en quels termes il caractérise le rôle de son prédécesseur dans l'histoire du transformisme [2].

« Le premier, il rendit à la science l'éminent service de déclarer que tout changement dans le monde organique, aussi bien que dans le monde inorganique, est le résultat d'une loi, et non d'une intervention miraculeuse ».

Dans la dernière édition de son œuvre, il fait une part plus grande à l'influence du milieu et aux conditions exté-

[1]) Haeckel, *Histoire de la création naturelle.* Trad. franç., p. 874, p. 99.

[2]) Ch. Darwin, *Origine des espèces*, Trad. Barbier, p. 12.

rieures de la vie, Il écrivait à Maurice Wagner, en 1876, les lignes suivantes [1] :

« La plus grande erreur que j'aie commise, c'est de n'avoir pas tenu suffisamment compte de l'action directe du milieu, c'est-à-dire de l'alimentation, du climat et indépendamment de la sélection naturelle... Lorsqu'il y a quelques années, j'ai écrit l'*Origine des espèces*, je n'avais pu rassembler que très peu de preuves de l'action directe du milieu ; aujourd'hui il y en a beaucoup ».

Delage et Goldschmidt ont très bien caractérisé les deux tendances dans leur livre sur *Les théories de l'évolution* [2] :

« Tout ce qui accorde la première importance à l'action » du milieu et à l'adaptation directe des êtres à ce milieu, » tout ce qui donne la prédominance aux causes actuelles » sur la prédétermination, relève de la tendance lamarc- » kienne.

» Dans la discussion du darwinisme, les lamarckiens » (tel Spencer, p. ex.) sans nier nullement la réalité de la » sélection naturelle, chercheront à circonscrire son rôle et » dans la marche de l'évolution, à placer à côté, et même » avant elle, d'autres facteurs qu'on a appelés facteurs » Lamarckiens ».

Mais c'est surtout dans la question de la transmission des caractères acquis, que le contraste entre les deux tendances est manifeste. Tous les travaux de zoologie expérimentale qui, depuis quinze ans, se poursuivent tant dans les laboratoires européens qu'américains, sont véritablement imprégnés de tendance lamarckienne. Tous étudient la manière avec laquelle l'organisme réagit aux excitations et aux influences du milieu, et comment les variations se produisent et se propagent par hérédité. Certains naturalistes, même darwiniens, sont entrés dans

[1] Moritz Wagner, *De la formation des espèces par la ségrégation*, trad. française, 1882, p. 22.
[2] Delage et Goldschmidt, *loc. cit.*, p. 250.

cette voie. Nous avons déjà mentionné les tendances de Roux et de Weissmann, et leurs concessions déguisées.

Un grand nombre d'entre eux n'osent pas encore abandonner ouvertement la bannière du Darwinisme, ils sont, comme le dit Delage, des lamarckiens honteux.

Les darwiniens, et surtout Weissmann et son école, ont élevé la prédétermination de tous les caractères dans l'œuf à la hauteur d'une doctrine. Pour eux, la fécondation est la seule source possible de variation ; et c'est par la sélection entre déterminants que les caractères nouveaux apparaîtraient. Pour Lamarck, au contraire, les caractères acquis peuvent être, suivant l'expression de Le Dantec, considérés comme des habitudes de lignée, transmises par les deux sexes.

Les caractères acquis, positifs ou négatifs, restent conservés aux nouveaux individus, à condition qu'ils soient communs aux deux sexes. Si le caractère est la propriété d'un seul sexe, il disparaît avec la fécondation. Le phénomène sexuel, quand il se réalise, fait donc disparaître les caractères acquis par un seul des conjoints. Loin d'être un moyen de variation, la fécondation serait une niveleuse de caractères nouveaux, et ramènerait les descendants au type primitif dans la plupart des cas. Seuls les cas de variation observés chez les deux conjoints seraient héréditaires.

Un autre point qui sépare les deux tendances, c'est le rôle qu'elles font jouer à l'individu dans la variation.

Lamarck a mis en lumière l'adaptation active et personnelle de l'individu au milieu ; il envisageait l'action vitale de l'individu comme une condition essentielle de réaction contre le milieu. Il n'a pas séparé les deux éléments ; dans son interprétation, la vie lui apparaissait comme une harmonisation de deux forces antagonistes, dont la résultante était la variation et l'adaptation.

Lamarck, ainsi que le fait remarquer Le Dantec [1]), a cru

[1]) Le Dantec, *La crise du transformisme*, p. 266.

qu'il fallait expliquer l'évolution par la vie. Darwin a songé à expliquer cette évolution par l'action des facteurs étrangers à la vie, et sans avoir au préalable établi une théorie de la vie. Lamarck avait été plus logique, il avait esquissé, en utilisant les connaissances de son temps, une théorie de l'apparition de la vie.

Lamarck croyait à une direction, à des lois données à la matière, dès l'origine de la vie, par Dieu auteur de toutes choses. Il en est de même de Darwin, avant qu'il tomba dans l'agnosticisme. Nous avons montré sa perplexité devant ce grand problème. Il n'a pas poussé jusqu'au bout les conséquences logiques de son faux point de départ. « Les néo-darwiniens ont été plus loin que leur maître ; ils ont affirmé des choses qu'il n'avait pas affirmées ; ils ont nié des choses qu'il n'avait pas niées ; mais ils n'ont fait, en général, que pousser à l'extrême les conclusions logiques des principes posés par leur chef de file ».

« Si Darwin avait vécu, il aurait peut-être refusé de suivre ses disciples, mais alors il aurait dû renoncer à son système propre, et devenir lamarckien » [1]).

Darwin, dominé par les idées fausses de Malthus et par sa lutte pour la vie, avait surtout devant les yeux les phénomènes de mort et la destruction des faibles. Il expliquait l'adaptation par l'action des facteurs étrangers à l'individu, et il trouvait dans le hasard la cause profonde de la coordination des mécanismes vivants actuels. Pour les néo-darwiniens le hasard devint un moyen de nier la Providence et la finalité dans l'Evolution.

Lamarck est théiste et finaliste, malgré toutes les tentatives et les insinuations de certains naturalistes français, tels Landrieu et Le Dantec qui ne peuvent se résoudre à s'avouer partisans des idées d'un savant croyant en Dieu. Singulier esprit critique, que celui de ces savants, honteux

[1]) Le Dantec, *La crise du transformisme*, p. 265.

d'épouser jusque dans ses conséquences philosophiques les idées d'un homme qu'ils admirent !

Aussi, le P. de Sinéty [1]) souligne avec raison cette attitude illogique : « c'est mutiler le système de Lamarck, au point de le rendre méconnaissable, que de vouloir en éliminer les éléments finalistes. Les lamarckiens français l'ont essayé : leur entreprise était condamnée d'avance. Condamnée également, toute tentative d'associer en une synthèse éclectique, le lamarckisme et un système évolutionniste antifinaliste quelconque; autant vaudrait chercher à mettre d'accord deux contradictoires. Si l'on est antifinaliste, il faut se résigner à s'inscrire parmi les adversaires de Lamarck ».

Il faut donc distinguer parmi ceux qui font usage des principes lamarckiens pour expliquer l'Hérédité et l'Evolution :

1° Les lamarckiens honteux qui, comme Darwin lui-même, reconnaissent la nécessité d'étudier l'action des milieux et l'hérédité des caractères acquis, mais qui néanmoins admettent encore la sélection en la restreignant, d'une manière plus ou moins grande, à des phénomènes secondaires (tel Spencer). Ils ne peuvent, par respect humain, ou par habitude, abandonner leur conception sélectionniste, et la langue qu'ils sont habitués de parler ; et ils font des concessions parfois telles qu'elles ressemblent plutôt à des capitulations !

Un grand nombre d'élèves de Roux en sont arrivés à cet état par une étude réellement objective des faits d'Hérédité.

2° Les lamarckiens, qui ont abandonné tout à fait le darwinisme, sont très nombreux déjà. Ils concèdent à Weissmann que tous les caractères individuels ne sont pas héréditaires, tels sont, par exemple, les mutilations ; mais ils s'appuient sur des faits nombreux qui démontrent cette hérédité sans doute possible. Voici quelques-uns des faits

[1]) de Sinéty, *Un demi-siècle de Darwinisme.* Revue des questions scientifiques, 1910, t. II, p. 13.

qu'ils invoquent : Hansen, en cultivant des levures à des températures anormales, a pu former des races qui se reproduisent sans spores. Et elles ont gardé ce caractère pendant des centaines de générations, quoiqu'on les ait reportées dans les conditions et températures normales. Von Wettstein a observé cette même faculté de transmettre les caractères acquis chez le lin à croissance très rapide, qui garde cette propriété dans des régions qui ne s'y prêtaient pas auparavant. Cette observation a été faite pour d'autres céréales, c'est pourquoi nos fermiers importent des froments et des seigles d'Ecosse et de Suède, parce que leur développement est plus rapide. La salamandre tachetée de jaune et commune dans nos provinces wallonnes, est vivipare et dépose ses petits dans les ruisseaux ou dans les fontaines, où ils vivent pendant un certain temps, respirant par des branchies ; mais bientôt les poumons se forment, ils sortent de l'eau et deviennent terrestres. La salamandre noire est une variété sans taches jaunes qui vit dans les montagnes, dans les Alpes, où les ruisseaux ne sont pas nombreux. Elle est aussi vivipare, mais ses petits, en naissant, n'ont pas de branchies et respirent directement au moyen de leurs poumons. Kammerer est parvenu à élever des salamandres tachetées ordinaires et à modifier leur mode de reproduction dans le même sens que celui de la salamandre noire.

Les faits de cette nature abondent aujourd'hui, et l'on a même fondé à Vienne un institut où, sous la direction de Provazek, on poursuit expérimentalement des recherches de cette nature.

On discute encore peut-être si l'adaptation est fortuite ou bien directe, si la variation est brusque ou lente ; mais les faits s'accumulent tous les jours plus probants, en faveur de l'action certaine du milieu, et de la réaction de l'individu.

Parmi les darwiniens convertis, le plus grand nombre, plutôt sous l'empire d'opinions philosophiques que de convictions scientifiques, ne sont pas revenus encore à la con-

ception finaliste de Lamarck. Ils reconnaissent bien que la sélection a fait faillite comme principal facteur d'évolution, mais ils ne peuvent se résoudre à abandonner leurs conceptions mécanicistes de la vie. Ils sont matérialistes, et il leur répugne manifestement d'admettre que l'évolution s'accomplit suivant un plan préconçu, suivant des principes internes à l'individu, principes déterminés et vitalistes.

Ils ont essayé de concilier ces deux choses : l'adaptation directe et interne des individus, mais en lui donnant une interprétation purement mécanique et antifinaliste.

Il y a donc des lamarckiens antifinalistes.

3° D'autres, enfin, ont franchi délibérement le dernier obstacle, et ont accepté logiquement le retour au vitalisme finaliste.

Nous examinerons aujourd'hui les lamarckiens antifinalistes, nous réservant de revenir l'an prochain sur les néo-vitalistes.

Le néo-lamarckisme a pris naissance en Amérique sous l'influence de zoologistes éminents comme Agassiz, et de paléontologistes comme Packard et Cope. Ils avaient reconnu que la sélection naturelle ne fournissait pas une explication suffisante de l'évolution, parce qu'elle n'indique pas la cause des variations sur lesquelles son action s'exerce. Cope s'était immédiatement refusé à l'admettre comme une véritable cause productrice de formes nouvelles : *La survivance du plus apte n'est pas l'origine du plus apte.*

Packard consacra un livre spécial au système de Lamarck, et voici comment il définit le néo-lamarckisme [1] :

« Il reconnaît et réunit les facteurs de l'école de Geoffroy-Saint-Hilaire, et ceux de Lamarck, comme contenant les causes les plus fondamentales de variation ; il y ajoute l'isolement géographique ou la ségrégation ; les effets de la pesanteur, des courants d'air et d'eau ; le genre de vie fixée et sédentaire, ou au contraire active ; les résultats de

[1]) Packard, *Lamarck a founder of Evolution*, p. 398.

tension et de contact ; le principe du changement de fonction, comme amenant l'apparition de nouvelles structures ; les effets du parasitisme, du commensalisme et de la symbiose, bref, du milieu biologique ; ainsi que la sélection naturelle et sexuelle et l'hybridation. »

Tout en admettant la sélection, ils en restreignent l'action à quelques phénomènes bien déterminés.

En Europe, il faut citer Spencer qui fut un adversaire redoutable du néo-darwinisme, et qui eut une polémique retentissante avec Weissmann. Eimer, biologiste allemand, admet l'influence directe des milieux qui déterminent la direction de l'évolution, mais sans participation interne de l'individu.

Deux botanistes, Von Wettstein et Lotzy, prennent une position qui n'est pas bien franche, essayant de concilier les deux tendances, et de contenter tout le monde. Les recherches personnelles de Von Wettstein font faire un grand pas à la question de l'hérédité des caractères acquis.

En France, Alfred Giard, Yves Delage, Le Dantec sont aussi lamarckiens antifinalistes ; et, dans leurs écrits, les opinions philosophiques dominent partout la discussion impartiale des faits, et les tendances qui se manifestent un peu partout par un retour au vitalisme.

En Sorbonne, le vitalisme est une question qu'on dédaigne de discuter ! Singulière manière de rencontrer les faits nouveaux, et de répondre aux arguments dont on ne parvient pas à donner une explication satisfaisante ! Mais passons ; cette attitude, nous la connaissons depuis longtemps, aujourd'hui elle n'étonne plus personne, et elle n'a jamais empêché la lumière de se faire jour, au moment propice.

Examinons les systèmes de ces néo-lamarckiens antifinalistes. Le grand savant paléontologiste américain Cope, est celui qu'on doit, avec raison, regarder comme ayant le plus contribué au retour vers les idées lamarckiennes. Il

avait nettement saisi la faiblesse de la sélection et l'insuffisance des données embryologiques, quand elles ne sont pas corroborées par la paléontologie.

Utilisant les nombreuses découvertes de fossiles nouveaux faites en Amérique, il a mis en lumière des lois de l'évolution que personne, avant lui, n'avait soupçonnées.

Une idée domine toutes ses publications, c'est que l'évolution ne suit pas invariablement toujours la même direction. Elle peut être progressive ou régressive, c'est-à-dire que les modifications, qui se produisent chez l'individu, se produisent soit par *addition* de caractères nouveaux, soit par *soustraction* d'organes ou de parties d'organes. Il est donc parfois très difficile de décider, quand on se trouve en présence d'organes rudimentaires, si l'on se trouve devant une tendance à l'amélioration, ou devant une dégénérescence. Il a défini la dégénérescence comme une perte de parties sans développement correspondant d'autres parties.

Il a montré que tous les animaux ont dégénéré en quelque endroit du corps ; les mammifères, par exemple, en ce qui concerne le développement de la glande pinéale, sont inférieurs aux poissons et aux reptiles ; il en est de même de l'os coracoïde, très développé chez les oiseaux, et réduit à une apophyse chez les mammifères.

Une autre conception qui lui est bien personnelle, c'est la doctrine de la non-spécialisation. Pour que les êtres puissent évoluer, il faut qu'ils ne se spécialisent pas trop, qu'ils gardent une certaine plasticité ; sinon, des circonstances nouvelles de vie seraient mortelles pour eux. Ne retrouvant plus les conditions de vie auxquelles ils se sont trop étroitement adaptés, la vie devient impossible et ils s'éteignent.

La paléontologie montre bien qu'il en est ainsi. Les êtres ne se sont pas succédé en ligne directe. Il existe un grand nombre de lignes divergentes, dont beaucoup se sont éteintes. Dans ces conditions, la vie apparaît comme un

arbre dont un grand nombre de branches n'atteindraient pas le sommet. Même parmi les espèces actuelles, un bon nombre sont tellement spécialisées, qu'elles ne pourraient plus varier dans une direction très différente de celle où elles sont actuellement engagées.

Cette loi de spécialisation permet de comprendre aisément l'extinction de ces animaux gigantesques, de ces formes puissantes. Aucune n'a pu se maintenir à travers les âges géologiques. Il montra ensuite que tous les grands groupes de mammifères débutent dans l'échelle par des types de petite taille, et peu puissants, pour arriver, à certain moment de leur évolution, à des espèces géantes, qui ont disparu malgré leur puissance, parce qu'elles ne pouvaient plus varier.

Voici comment Cope se propose d'expliquer l'apparition des variations, ce qu'il reproche au darwinisme de ne pas faire.

Elles résulteraient, selon lui, de l'action modificatrice directe des milieux et des influences extérieures, qui seraient de deux sortes : certaines, produites par l'action immédiate du milieu, seraient de nature physico-chimique. Elles influenceraient l'organisme, surtout par l'alimentation, et correspondraient à ce que Lamarck comprenait sous le nom d'influence directe de la nutrition. Cope réunit ces phénomènes sous le nom de *Physiogenèse ;* fréquents chez les animaux, c'est surtout chez les végétaux qu'ils sont dominants.

En voici quelques exemples [1]) : Chez les plantes, on peut citer des cas nombreux de *variation par excitation mécanique*. On peut modifier entièrement la forme des fruits, en les enfermant dans une bouteille pendant leur croissance. On peut augmenter la force de résistance à la traction, de certaines feuilles ou pétioles, et les habituer

[1]) Empruntés à Kar. Schneider, *Einführung in die Descendenztheorie,* 1906, pp. 90 et suiv.

en 4 ou 5 jours à supporter un poids beaucoup plus élevé. Le pétiole de l'Ellébore, qui se brise habituellement sous un poids de 400 grammes, arrive au bout de cinq jours à porter 3,5 kilogr. On a souvent observé dans les cas de fracture du tibia, qu'après une résection de l'os, le péroné prend de suite un développement plus grand, et arrive bientôt à suppléer le tibia pour supporter le poids entier du corps. Les jeunes arbres, qui sont au bord de la mer, ont à supporter une pression constante du vent, dans une même direction, ils prennent une forme elliptique sur une section du tronc, et le plus long diamètre est tourné dans le sens de la pression.

Chez les plantes, sous l'action de la température, de la lumière, de l'humidité, les variations de structure sont tellement marquées, qu'on a donné des noms à des types spéciaux. Les plantes sèches s'appellent *xérophytes :* la feuille est petite, avec une cuticule épaisse, les espaces intercellulaires sont restreints, et le tissu médullaire est réduit. Les tissus fibreux, les poils, et les racines surtout sont très développés.

Chez les plantes aquatiques *hydrophytes*, la feuille est longue mais très découpée ; la cuticule est très mince ; les espaces intercellulaires sont très larges ; la mœlle est grande ; les tissus du squelette, de même que les racines, sont très réduits ; les poils manquent.

Les plantes qui vivent en terrains humides, *hygrophytes*, ont des feuilles très grandes, sous l'ombre desquelles l'humidité s'entretient aisément, et les autres propriétés sont intermédiaires aux deux autres types.

L'influence de la lumière sur les caractères des animaux est bien connue aussi. Dans l'obscurité, la pigmentation des salamandres diminue ; la couleur jaune des taches augmente pendant un séjour dans l'eau froide. Weissmann place des puppes de papillons, *Polyommatus phlaeas,* provenant de Naples, à une température de 10 C°, et les individus qui en sortent sont d'un rouge doré, comme ceux du

milieu de l'Europe, tandis que la forme méditerranéenne est très foncée, presque noire. Il porte les puppes des formes du milieu de l'Europe, rouges d'ordinaire, à température de 38 C°, et il obtient des papillons noirs comme ceux de Naples.

Ces expériences ont été répétées sur d'autres papillons, tels que *Vanessa*, *Papilio machao*, etc., et confirment entièrement les expériences premières.

Les lemmings, rats communs en Norvège, maintenus en captivité dans une chambre chauffée, restent gris, mais, exposés au froid, ils sont blancs en moins de huit jours.

Les influences climatériques sont nombreuses et historiquement connues. En l'année 1764, on introduisit le cheval aux îles Fackland, il y est devenu le petit poney ; tandis que le bétail bovin y devint gros et fort.

Dans le cas présent, l'influence de la nutrition ne peut être mise en cause. Sur les hauts plateaux du Thibet et d'Angora, il existe des races de chèvres, brebis, bœufs, chats, et de chiens de berger à longs poils, qu'on prend pour des formes climatériques ; mais il existe des races de lapins et de cochons d'Inde qui ont acquis ce même caractère par sélection artificielle.

Au commencement du XVe siècle, on introduisit dans l'île de Madère une femelle de lapin avec ses petits. Ils se multiplièrent rapidement, mais ils perdirent les 2/3 de leur poids, et la couleur noire du bout des oreilles et de la queue disparut. Ils prirent une couleur rougeâtre sur le dos et grise sur le ventre, et des habitudes nocturnes. Au XIXe siècle, on ramena deux mâles à Londres, et en l'espace de quatre ans, ils avaient repris la forme primitive, mais ils avaient gardé des mœurs nocturnes, et ne s'accouplaient pas avec les indigènes.

On a cultivé des plantes de plaine dans les régions alpines ; les parties souterraines prirent plus de force, la tige se raccourcit, s'abaissa même jusqu'à terre, les feuilles devinrent petites et épaisses, les couleurs des fleurs

gagnèrent en intensité. On attribue ces changements à la grande sécheresse, à l'intensité de la lumière, produite par la raréfaction de l'air, aux mouvements de l'atmosphère, à la basse température des nuits. Si on recueille leurs graines et qu'on les sème de nouveau dans la plaine, les plantes retrouvent aussitôt tous leurs caractères primitifs.

Il en est à peu près de même des céréales, qui ont des caractères particuliers au climat : durée de végétation, capacité de production, grandeur des graines, contenance en albumine et sensibilité au froid, en rapport avec les conditions de lieu. C'est pourquoi actuellement nos agronomes et cultivateurs sèment de préférence des graines d'Ecosse et de Suède, à végétation plus rapide et à plus grande résistance au froid.

Sous l'influence de la nourriture, on change le plumage des canaris ; en ajoutant du poivre de Cayenne à leur nourriture, ils deviennent rouge orange.

Les escargots qui vivent sur sol calcaire s'entourent d'une coquille beaucoup plus grosse et épaisse, que ceux qui vivent sur le granit.

Les anodontes varient de forme, de couleur, les coquilles diffèrent tellement, suivant qu'elles se trouvent dans des étangs, dans des canaux, dans des marais, dans des estuaires, dans des lacs, qu'on avait cru autrefois en faire autant d'espèces pour les reconnaître.

Les branchies du Protée des cavernes deviennent trois fois plus fortes dans des eaux profondes, tandis que les poumons s'atrophient ; le contraire se produit dans les eaux de peu de profondeur. L'animal ayant plus d'occasion de venir respirer à la surface, les poumons se développent davantage, et les branchies s'atrophient.

Les modifications que font subir les abeilles et les fourmis à leurs larves en dosant leur nourriture, pour en faire des ouvrières ou des reines, sont bien connues. Des exemples analogues chez les végétaux sont très nombreux et ont été étudiés surtout par Klebs.

La seconde catégorie de faits se rattache plutôt à l'influence de l'usage et du non-usage des organes, et comprend les variations produites par les mouvements exécutés sous l'excitation du milieu extérieur. Cope les groupe sous le nom de *cinétogenèse*. C'est l'idée dominante de Lamarck. Cope l'appliqua à l'explication du squelette des vertébrés ; la colonne vertébrale si variable et si compliquée, reçoit par sa théorie une explication lumineuse et rationnelle, de même que l'évolution du pied et de la main, chez les mammifères, la constitution des différents types de dentition en rapport avec le genre de vie, et de mastication.

Prenons comme exemple le mode d'articulation de la colonne vertébrale dans les différentes classes de vertébrés : il dépend de la nature des mouvements du corps. Chez les poissons, les vertèbres sont amphicèles, biconcaves, parce que les membres sont principalement chargés de la locomotion du tronc qui reste immobile. Chez les reptiles, la colonne vertébrale est très flexible, et tous les mouvements s'exécutent avec son aide. C'est parmi les reptiles que l'on voit se transformer le mode d'articulation, parce que chez eux la locomotion varie. Les vertèbres sont d'abord amphicèles chez les animaux dont le corps est supporté par des membres suffisamment développés pour que le tronc ne touche pas le sol. Alors, le tronc reste à peu près immobile comme chez les poissons.

Le second typle amphiplan est réalisé chez les reptiles ayant des membres peu développés, permettant au ventre de l'animal de traîner sur le sol en rampant. Le troisième type procèle, ou opisthocèle, est réalisé en bilboquet suivant que la cavité est en avant ou en arrière, il se rencontre chez les reptiles rampants, ou qui n'ont que des membres peu développés, les vertèbres ne peuvent y rester immobiles.

Un dernier ordre de faits est enfin venu corroborer l'aphorisme de Lamarck : la fonction crée l'organe ; ce sont tous les phénomènes d'autorégulation et de régénération

que l'on a réalisés expérimentalement sur les animaux et les plantes. Ces phénomènes sont bien connus, mais leur explication est loin d'être fournie.

Certaines plantes régénèrent l'être entier avec quelques cellules, mais chez les phanérogames, une feuille ne parvient pas à combler un trou fait en son milieu. La même différence s'observe chez les animaux : une Hydre se reproduit avec un petit fragment de ses tentacules. On peut couper une planaire en neuf segments qui régénéreront tous l'animal entier. Spallanzani a vu un triton régénérer six fois sa patte coupée. Un bras d'étoile de mer suffit à régénérer l'animal entier avec ses cinq bras.

On sépare la tête d'un polype de sa tige, et des stolons se forment sur le tour de la plaie. Le crabe *Alpheus* a une double paire de pinces, une antérieure plus grande. Quand, par accident, la grande pince est arrachée, la seconde paire plus petite se développe aussitôt pour remplacer la première. Quand on fait à un *Cerianthus* une blessure sur le côté de sa tige, des tentatucules se développent aussitôt sur les lèvres de la blessure, et une seconde bouche est ainsi formée. Si on enlève à un triton son cristallin, celui-ci se régénère, mais c'est aux dépens de l'iris que le cristallin se reforme ; tandis que le premier dérivait de l'épiderme par invagination, le second se forme aux dépens du globe oculaire qui est un dérivé du cerveau.

Que faut-il conclure de tous ces faits ? C'est que l'organisme vivant, animal et végétal, est, sous certains rapports, soumis aux influences directes du milieu extérieur, et aussi que les organes sont sous la dépendance d'autres organes, et de l'organisme entier. Ils prouvent que l'organisme porte en lui-même des forces autorégulatrices et régénératrices, dont on devra étudier l'action en corrélation avec les forces externes du milieu. Pour arriver à une solution, il faudra parvenir à pénétrer l'harmonieuse interdépendance de ces deux facteurs interne et externe, d'une part, la réac-

tion active vitale de l'organisme, d'autre part, et l'influence passive du milieu.

Les lamarckistes français ont essayé de concilier les deux systèmes et de prendre à chacun ce qu'il contenait de bon, tout en rejetant les défauts. En terminant, je veux vous dire quelques mots de deux d'entre eux : Le Dantec et Delage.

Pour Le Dantec, le darwinisme et le lamarckisme ne sont pas des doctrines inconciliables, ce sont seulement des procédés différents pour résoudre une même question [1].

Il fait de la sélection darwinienne une critique très fouillée, il ne voit en elle qu'une formule commode, et non un principe. Ce n'est qu'une manière de parler qui donne l'illusion d'une explication, et qui nous fait croire que nous comprenons l'évolution de la vie sans nous être demandé ce qu'est la vie elle-même. C'est une vérité évidente, une banalité : le plus fort l'emporte dans la lutte ! Aussi n'explique-t-on rien en s'en servant.

Il montre ensuite que Darwin a consciemment utilisé les principes de Lamarck, c'est-à-dire les lois communes de la vie, et en particulier l'hérédité des caractères acquis. Il critique très sévèrement la théorie des particules représentatives, reprise et amplifiée par Weissmann, et déclare qu'elle a conduit à l'échafaudage le plus invraisemblable et le plus antiscientifique !

Mais il ne suffit pas de démolir, il faut rebâtir. Voyons quelle théorie Le Dantec propose pour remplacer celles qu'il critique. Il remarque d'abord que Darwin ne s'est pas soucié de ce qu'est la vie. Lamarck, lui, a été plus logique, il a voulu expliquer l'évolution par la vie. C'est ce que Le Dantec veut faire aussi, et il cherche une définition de la vie.

Il croit pouvoir l'identifier à l'assimilation, non pas l'assimilation pure et simple, mais une certaine assimilation qui est le résultat de l'activité de l'organisme, et de son

[1]) Le Dantec, *La crise du transformisme.*

fonctionnement. Ce qui est important dans la vie de l'individu, c'est le fonctionnement. Il a, dit-il, cherché longuement ce qu'est le fonctionnement chez les êtres vivants. « Le fonctionnement ne peut être défini que par rapport à l'être vivant lui-même ; si on le définit par rapport à un observateur étranger, il sera défini différemment suivant l'observateur choisi. Or, le résultat intéressant pour l'être vivant c'est, qu'après avoir fonctionné, il reste vivant ; c'est là précisément, ce qui distingue l'être vivant de la matière chimique brute. La vie est un phénomène qui continue, la vie se conserve par ses propres manifestations ; c'est en vivant que l'on continue à vivre. En définissant « fonctionnement d'un être vivant à un moment donné l'activité vitale de cet être au moment considéré, j'en conclurai naturellement que le fonctionnement conserve la vie, que la vie conserve la vie. » Donc, logiquement, il doit conclure : la vie c'est la vie. On se demande ce qu'il a défini, et ce qu'il prétend expliquer. Il constate, par sa prétendue définition, la continuité de la vie, mais rien de plus. En quoi a-t-il pénétré son essence, son origine et son but ?

Il reprochait à Darwin, à propos de sélection, d'avoir voulu résoudre la question de l'évolution par une banalité, par une vérité évidente ; il veut, lui, définir une chose par la chose elle-même !

Il aime le paradoxe. C'est ainsi qu'il ne conçoit pas le phénomène vital sans phénomène sexuel.

Il semble bien démontré aujourd'hui que toute cellule vivante contient les deux sexes, comme une pile électrique comprend deux pôles. Le phénomène vital est toujours bipolaire ou bisexuel. La vie élémentaire ne se manifeste que dans un protoplasme contenant à la fois les deux éléments antagonistes mâle et femelle.

Or, ce qu'on appelle, en général, phénomène sexuel, c'est la maturation à la suite de laquelle un élément préalable-

ment vivant devient incapable de vivre, par disparition de l'un de ses pôles actifs.

Ayant subi la maturation, l'élément vivant devenu gamète devient incapable de vivre, n'est plus vivant au sens propre du mot. Le gamète mâle n'est pas vivant; le gamète femelle non plus ; chacun d'eux est la moitié d'un mécanisme vital complet ».

« Pour Le Dantec donc, le phénomène sexuel, depuis la maturation jusqu'à la fécondation, est une suspension du phénomène vital, une discontinuité, un intervalle de mort. »

Autant de phrases, autant d'hypothèses, autant d'affirmations, autant de contradictions !

La fécondation est un phénomène fréquent, mais qui est loin d'être général. Combien d'êtres sont asexués, combien, de cellules non sexuées reproduisent l'être entier ? Comment expliquer, avec ce système et cette conception de la vie, tous les phénomènes de scissiparité, de gemmiparité, de régénération totale ou partielle ?

Les phénomènes de maturation s'accompagnent dans l'œuf, de manifestations vitales admirables, de figures de division, de mouvements du protoplasme, qui remanient l'œuf jusqu'au centre. Les phénomènes de maturation sont au contraire l'expression suprême de la vie; c'est la défense d'un être qui lutte contre la mort. C'est la résurrection, c'est un rappel à la vie active, c'est le retour à la divisibilité et à la multiplication. A ce moment, l'assimilation qui avait été continue pendant toute sa période d'accroissement cesse tout à coup. L'œuf, quoique n'assimilant plus, continue de vivre, il ne cesse pas un instant de vivre ; mais il n'accomplit pas sa fin, il ne remplit pas son but qui est la continuation de la vie, jusqu'au moment où la fécondité intervient. Non, il n'y a pas de discontinuité, ni d'arrêt, il y a une harmonie, il y a un ensemble de circonstances voulues, un cortège de conditions précises. Il n'y a pas le hasard, mais une réunion de coordinations d'une finesse et d'une sensibilité merveilleuses, qui font renaître tout à coup, de

deux êtres voués à la mort s'ils restent isolés, un être nouveau qui résumera, qui réunira les caractères des deux composants. Il y a, en un mot, une finalité, un but conçu dès le commencement de la vie sur la terre.

Le Dantec écrit, ailleurs, que le fonctionnement conserve la vie, que la vie conserve la vie. Comment deux gamètes non vivants pourraient-ils constituer la vie ?

Parti de cette fausse conception, il essaye ensuite, à coups de paradoxes, de concilier l'idée sélectionniste de la lutte de parties, comme la concevait Roux, avec la transmission des caractères acquis.

Presque tous les caractères des êtres vivants sont acquis, dit-il, cependant, pour qu'ils soient fixés, il faut que l'action se soit suffisamment prolongée, et ait pénétré jusqu'à la constitution chimique de l'organisme. Alors elle se transmettra à ses descendants, parce que l'organisme a un caractère d'unité tel, qu'aucune modification n'est possible dans n'importe laquelle de ses parties, sans qu'elle retentisse sur l'organisme entier. Elle aura donc aussi sa répercussion sur les cellules sexuelles ; et par celles-ci, les modifications obtenues chez les parents réapparaîtront identiques chez les descendants.

Voici comment il imagine le mécanisme de cette transmission. Il existerait dans la matière vivante plusieurs séries structurales :

D'abord les atomes, sièges des phénomènes chimiques, groupés en molécules ; puis la structure colloïdale, les particules colloïdales beaucoup plus grandes que les molécules chimiques.

Les phénomènes biologiques comprennent et atteignent les deux structures chimique et colloïdale, mais à des échelles différentes.

L'échelle supérieure comprend les phénomènes anatomiques visibles.

Les phénomènes de ces trois degrés, de ces trois échelles, retentissent les uns sur les autres. Un phénomène, une

modification anatomique, par l'usage ou le non-usage, a donc une répercussion dans les deux autres séries, et par conséquent les caractères sont acquis.

Le Dantec critiquait Weissmann pour ses biophores et ses idantes, dont on ne comprenait pas le mode d'action, parce qu'ils étaient hypothétiques ; et il pêche lui-même par le même défaut, il n'indique nullement le processus de ces répercussions réversibles d'une série à l'autre, ni leur mécanisme. Delage juge ainsi la théorie de Le Dantec : « En lisant ses ouvrages, on est séduit par de vastes généralisations, ses conceptions audacieuses, ses aperçus nouveaux ; mais cette première impression passée, on s'aperçoit que la question n'a pas fait un pas. »

Yves Delage, autre professeur en Sorbonne, est aussi lamarckien antifinaliste. Il a proposé, comme conclusion à son grand traité de l'hérédité, son propre système, qu'il intitulait « la théorie des causes actuelles ».

C'était un mélange très hétérogène d'idées de Lamarck, de Darwin, d'Exner qu'il avait réunies en une synthèse mécaniciste et antifinaliste. Dans un dernier ouvrage paru l'année dernière, il ne mentionne même plus sa théorie première. On dirait qu'il a conscience de l'échec de toutes les théories antifinalistes. Il reconnaît franchement qu'une foule de questions restent sans solution, et qu'à l'heure actuelle, aucune théorie de l'hérédité ne donne entière satisfaction.

« On peut se demander, écrit-il, quelle forme revêtira la solution finale du problème que nous réserve l'avenir. Surgira-t-il un Newton de l'évolution qui, d'un coup, par une idée géniale, fournira la solution par la découverte d'un facteur nouveau inattendu... Darwin a paru être ce Newton ; malheureusement, sa conception n'a pas résisté à la critique. Une autre sera peut-être plus heureuse. »

Il en est une autre que Delage écarte à priori : c'est le lamarckisme vitaliste et finaliste, dont je vous entretiendrai l'an prochain.

Quand on réfléchit à l'obstination que mettent les athées naturalistes à refuser même la discussion des théories vitalistes et spiritualistes, on ne peut se rappeler sans sourire, l'apologue que le grand embryologiste von Baer proposait aux matérialistes du siècle dernier, qui se cantonnaient déjà dans le même dédain têtu et intransigeant. Un jour, raconte-t-il, un musicien jouait du cor de chasse; une araignée avait tissé sa toile dans l'instrument, une mouche se trouvait sur les bords. Quelle trombe! quel ouragan! s'écrie l'araignée; mais non, réplique la mouche, c'est un tremblement de terre, je le sens très bien aux vibrations qui me secouent les membres. Ni l'une ni l'autre ne reconnaissaient la mélodie !

Les antifinalistes lamarckiens et darwiniens ressemblent à la mouche et à l'araignée, ils ne comprendront jamais, du phénomène de l'évolution et de l'hérédité, que ce que leurs pauvres moyens de perception et de connaissance leur permettent de saisir.

Leurs idées préconçues et leurs préjugés, leurs conceptions matérialistes et mécanicistes les empêchent de saisir l'harmonie de la création, et la mélodie de la Providence. Seul, un transformisme vitaliste et finaliste pourra y atteindre, parce qu'il pourra donner une définition complète de la vie, en tenant compte de son origine, de son essence et de sa fin.

H. Lebrun.

XX.

LE MONISME.

Le monisme est, à l'heure présente, l'une des doctrines philosophiques les plus répandues tant chez les hommes de science que chez les philosophes de profession. Cependant, en aucun pays, il ne compte autant de partisans qu'en Allemagne où il est devenu la conception préférée de l'univers. Le monisme a revêtu des formes multiples, parfois simplistes, souvent d'une complexité peu abordable. De plus, on y rencontre toutes les étapes que peut parcourir l'esprit humain, depuis le réalisme le plus absolu jusqu'au subjectivisme le plus vaporeux. Le R. P. Klimke s'est donné la tâche d'exposer ces multiples systèmes, de les classer suivant un ordre méthodique, et de les soumettre à un examen critique. Tâche difficile qui suppose l'étude d'une littérature considérable, des connaissances scientifiques et philosophiques étendues, un esprit suffisamment synthétique pour saisir d'emblée toutes les idées principielles des systèmes sans se laisser absorber par le détail. Néanmoins, l'auteur a réalisé ce travail avec un réel succès et sa monographie compte parmi les meilleures et les plus complètes que nous connaissions sur cette question[1]). On souhaiterait que, dans une prochaine édition, le R. P. Klimke s'attachât davantage à éviter les redites inutiles, et les longueurs assez fréquentes dans certains chapitres de l'ouvrage. Il serait aussi très utile d'établir une distinction plus nette entre les philosophes qui ont simplement préparé la voie au monisme sans en admettre la doctrine, et ceux qui en sont les défenseurs attitrés.

Et d'abord, qu'est-ce que le monisme ?

A s'en tenir aux notions les plus fondamentales, on peut le définir : une doctrine suivant laquelle l'univers entier constitue un seul être, partout essentiellement homogène malgré la diversité des phéno-

1) Klimke, *Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen.* Freiburg i. Br., Herder, 1911.

mènes physiques et psychiques dont il est le théâtre, un être qui possède en lui-même la raison de son existence et de ses lois.

La réduction de l'univers à un seul principe constitutif et le caractère absolu de ce principe, telles sont les deux idées essentielles du monisme.

Ainsi entendu, le monisme se différencie-t-il du panthéisme ?

A notre avis, la distinction est plus apparente que réelle. Les deux systèmes s'accordent pour nier l'existence d'un Dieu personnel extérieur au monde et rejettent par conséquent le dualisme entre Dieu et l'univers qu'ils regardent comme un seul et même être absolu, nécessaire, infini. Le panthéisme, il est vrai, part d'ordinaire de l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être éternel, nécessaire, absolu et y incorpore le monde comme une partie de cet être divin. Le monisme, au contraire, part de la nature même et cherche à y découvrir les caractères que nous attribuons à Dieu. D'évidence, il n'y a là qu'une différence de méthode et de point de vue. Ainsi que le dit avec raison Schopenhauer, le panthéisme est un athéisme poli, et l'on peut ajouter, le monisme est un athéisme moins déguisé.

La définition du monisme que nous venons d'esquisser nous offre une base de classification. Il est possible, en effet, de répartir l'ensemble des systèmes en deux grandes catégories correspondant aux deux principes fondamentaux du monisme. Au premier groupe appartiennent toutes les doctrines qui s'efforcent d'établir l'identité essentielle des faits physiques et psychiques et, par suite, l'unité du principe constitutif de l'univers, sans affirmer cependant, au moins d'une manière explicite, son caractère absolu. Tels sont, par exemple, l'énergétisme d'Ostwald, le monisme évolutionniste des idées-forces de Fouillée, le monisme dynamique de Ferris, le spiritualisme critique de Renouvier, l'empiriocriticisme d'Avenarius, le monisme de la sensation de Mach. A l'autre groupe se rattachent tous les systèmes dont la principale préoccupation est de justifier le second principe du monisme, savoir, le caractère absolu du monde. A citer le monisme d'Haeckel, le pessimisme de Schopenhauer, etc...

Bien que cette classification soit fondée et présente certains avantages réels, elle a le défaut de se prêter difficilement à une vue d'ensemble de la doctrine moniste. Pour ce motif, certains auteurs, notamment le R. P. Klimke, préfèrent une classification basée sur la conception même de l'unique principe constitutif de l'univers. Si tous les monistes, en effet, admettent la réduction de l'universalité des êtres à un seul être essentiel, tous n'ont pas, dans l'étude de ce

problème, le même point de vue initial ni la même méthode, ni le même but immédiat.

Considéré sous cet aspect, le monisme se divise en monisme métaphysique et en monisme de la connaissance. Le premier se propose de déterminer la nature de l'être absolu ou se demande dans quelle mesure elle est déterminable. L'autre se consacre avant tout à l'étude du problème de la connaissance afin d'y découvrir une méthode universelle qui puisse nous conduire à une conception unitaire de l'univers.

Examinons d'abord les formes diverses du **Monisme métaphysique.**

Pour s'orienter au milieu de ce fouillis de systèmes, il est indispensable de connaître les deux grandes voies divergentes dans lesquelles se sont engagés les partisans de ce monisme. Les uns s'interdisent d'étendre leurs investigations au delà des phénomènes et placent par conséquent l'essence de l'être absolu soit dans les phénomènes physiques, soit dans les phénomènes psychiques. Ce monisme métaphysique porte à bon droit le nom de *monisme phénoménal.* Les autres, au contraire, pénètrent au delà du monde phénoménal et cherchent à déterminer la nature de l'être unique dont les phénomènes sont les manifestations ou les attributs. On appelle ce monisme, *transcendantal.* A son tour, le monisme phénoménal s'est orienté dans deux directions opposées, l'une matérialiste, l'autre spiritualiste. Le monisme *matérialiste* réduit tous les phénomènes, y compris ceux de la vie sensible et raisonnable, aux propriétés de la matière. Pour lui, l'être unique phénoménal devient donc un être essentiellement et exclusivement matériel. Le monisme *spiritualiste* réduit les phénomènes physiques ou matériels aux phénomènes psychiques ; il n'établit entre les deux catégories de faits qu'une différence de degré, en sorte que l'unique principe constitutif du cosmos se trouve ainsi spiritualisé.

Monisme matérialiste.

Ce système dont le discrédit s'accentue chaque jour, jouissait d'une vogue considérable à une époque relativement récente. Diverses découvertes scientifiques mal interprétées ont puissamment contribué à cet étonnant succès. Citons entre autres la découverte de deux principes qui régissent toutes les activités du monde de la matière : le principe de la conservation de la matière et celui de la conservation de l'énergie. Si pareilles lois, dit-on, garantissent à la matière un éternel avenir, ne prouvent-elles pas du même coup

son éternel passé ? Ajoutons à cela l'engouement pour les théories évolutionnistes inspirées du mécanisme. Rattacher à quelques êtres primitifs l'infinie variété des espèces minérales et organiques, éliminer dans l'explication des faits toute cause qui ne présente pas un caractère exclusivement mécanique, réduire ainsi les phénomènes psychiques à une résultante de mouvements, telle fut, pendant la seconde moitié du dernier siècle, la tendance presque générale des sciences naturelles et biologiques.

Le monisme matérialiste a revêtu quatre formes principales :

a) *Monisme mécanique.* Pour les tenants de cette doctrine, il n'y a dans l'univers que deux facteurs inséparables, la matière homogène et le mouvement local. La force est une abstraction à laquelle ne répond aucune réalité concrète autre que le mouvement et ses modes divers. L'élément qualitatif se trouve banni au profit exclusif de l'élément quantitatif. Les deux réalités constitutives du monde qui, en fait, dépendent essentiellement l'une de l'autre et forment dans leur indéniable union ce que nous appelons la matière, ces deux réalités, dit-on, jouissent d'une indépendance absolue à l'égard de tout principe extrinsèque. Les phénomènes vitaux de la plante, de l'animal et surtout les activités spécifiques de l'homme finiront, ajoute-t-on, par être soumis, comme tous les autres, aux lois de la mécanique pure. Et si actuellement l'identification des faits rencontre encore de graves difficultés, nul doute que la science de demain nous apporte la solution complète de ce problème délicat.

On sait avec quelle énergie digne d'une meilleure cause, de Lamettrie, d'Holbach, Büchner, Vogt, Brücke et bien d'autres s'attachèrent à la défense de ce système.

b) *Monisme dynamique.* A l'encontre du monisme mécanique qui prétend identifier la force avec le mouvement, ou plutôt, éliminer de la conception de la nature tout agent dynamique qualitatif, le monisme dynamique refuse complètement au mouvement tout pouvoir d'action et attribue celui-ci à la force. Pour lui, la nature est un foyer d'activité et de vie qui se révèle uniquement à nous par l'incessante action qu'elle exerce sur nos organes sensoriels. D'ailleurs, le mouvement lui-même est-il possible sans l'intervention d'une force distincte de lui ? Quoi donc de plus raisonnable de ne voir dans tout phénomène qu'une manifestation de la force, ou plus exactement, de considérer cet élément dynamique comme le constitutif de tout phénomène de la nature entière ? A l'origine de toutes choses se trouve donc une force dont résulte l'univers par voie d'émanation ; ou, pour employer un langage plus moderne, une force réellement

une pénètre, dirige toutes les transformations de la matière et se trouve toujours identique à elle-même à travers les étapes de l'évolution cosmique. Leibniz fut le fondateur du dynamisme ; Boscowich, Carbonnelle lui donnèrent un cachet scientifique, Ratzenhofer le transforma en monisme dynamique.

c) *Monisme énergétique.* Le concept de force a une signification restreinte. Comme tel il ne peut embrasser l'espace, le temps, l'étendue et d'autres réalités qui remplissent cependant un certain rôle dans les changements du monde matériel. Le concept d'énergie, au contraire, est assez large pour s'étendre à tous les phénoménes et à leurs particularités, en sorte que toute réalité quelconque peut être regardée soit comme élément constitutif, soit comme un mode de l'énergie.

On distingue plusieurs espèces d'énergie : il y a l'énergie du mouvement, l'énergie calorifique, luminique, l'énergie nerveuse, l'énergie volontaire, etc. La matière elle-même est un groupe d'énergies toujours associées dans l'espace. La diversité de ces énergies est un fait que tout homme de science doit avoir à cœur de mettre en relief. Néanmoins, malgré cette diversité profonde, les énergies se transforment les unes dans les autres sans accroître ni diminuer la valeur quantitative de leur somme. Preuve évidente que toutes les espèces énergétiques sont des manifestations diverses d'une même réalité fondamentale, indestructible, appelée l'énergie. En elle donc consiste l'unique principe constitutif de l'univers.

Ce monisme professé par Ostwald et quelques physiciens modernes aboutit, comme d'ailleurs les deux systèmes précédents, à l'identification complète de tous les phénomènes physiques, psychiques et intellectuels, ainsi qu'à la réduction des activités de la vie rationnelle aux activités de la matière.

d) *Monisme hylozoïste.* Bien que matérialiste, ce système fut pour plusieurs de ses partisans une réaction contre le matérialisme grossier de Büchner, de Brücke et d'autres savants qui ne voient dans l'univers que des atomes en mouvement, régis par les caprices du hasard, et n'accordent qu'une importance secondaire aux phénomènes psychiques. Loin de méconnaître la prépondérance de ces phénomènes, les hylozoïstes admettent que la matière étendue est partout animée d'un principe psychique, c'est-à-dire d'un principe doué de sensation et de volonté. Sans doute ce principe est essentiellement lié à la matière ; il se manifeste tantôt sous une forme matérielle, tantôt sous une forme psychique. En réalité, il est un et de nature psychique. Il règle les combinaisons chimiques, préside aux activités ordonnées du végétal, de l'animal et de l'homme. Il est

la cause explicative dernière de cette admirable évolution qui a fait gravir à la matière tous les degrés de perfection depuis l'atome infinitésimal de la nébuleuse jusqu'à l'être humain.

Défendu par Willems Haacke, Marcinowski, etc., ce monisme fut aussi, sauf quelques légères retouches, le système préféré de Haeckel. Comme le principe psychique avait reçu de lui le nom de « pyknose », le système s'appelle d'ordinaire « monisme pyknotique ». La pyknose est la force originelle de l'univers. Cette force douée de sensation et de volonté, dépendante de la matière étendue et étendue comme elle, possède une tendance innée à une condensation progressive ; d'où son nom de « pyknose ». Elle se condense et se résout en masses atomiques qui forment les « pyknatomen » et en centres nerveux qui engendrent la sensation. Si le principe dont la matière est partout animée s'appelle psychique, c'est uniquement parce qu'il est doué d'activités psychiques, mais pour Haeckel, la sensation n'est qu'une fonction de la matière, un phénomène concomitant du mouvement ou même une espèce de mouvement.

Haeckel a essayé de donner à sa conception moniste une base scientifique. Il n'est pas sans intérêt de rappeler en quels termes énergiques le célèbre physicien russe Kwolson crut devoir stigmatiser les audacieuses doctrines du philosophe d'Iéna : « le résultat de notre examen, dit-il, est épouvantable; il fait dresser les cheveux sur la tête. Tout, oui, tout ce que dit Haeckel à propos des questions physiques est faux, s'appuie sur des idées erronées ou témoigne d'une ignorance à peine concevable des notions les plus élémentaires. Même au sujet de la loi qu'il déclare être le fil conducteur de toute sa philosophie, il ne possède pas les connaissances les plus fondamentales qu'on exige des débutants ».

En somme, une double différence sépare l'hylozoïsme du monisme dynamique : la matière étendue bannie de l'univers par le dynamisme a ici droit de cité et la force se trouve élevée à la hauteur d'un principe psychique. Mais en réalité, les deux systèmes professent l'identité et la nature matérielle de tous les phénomènes.

Lorsqu'on jette un regard d'ensemble sur les formes diverses du monisme matérialiste, on remarque que la principale préoccupation de ses partisans est d'identifier la totalité des phénomènes en réduisant les phénomènes psychiques aux phénomènes d'ordre physique. Mais si cette réduction demeure la caractéristique commune des systèmes, on voit s'accroître progressivement l'importance du facteur psychique dans l'explication de l'univers. Tel doit être, d'ailleurs, le résultat des critiques dont le matérialisme est l'objet. Le monisme mécanique n'admet que le *mouvement*. Le monisme dynamique

substitue au mouvement l'élément *force*. Le monisme énergétique englobe tous les phénomènes et même toute la réalité cosmique sous le terme imprécis *énergie*. Enfin, en vue de rendre compte des harmonies de l'univers et des lois qui règlent ses activités, les hylozoïstes attribuent à la matière même minérale un véritable *principe de vie organique et sensible*. Sans doute pour les matérialistes, ces diverses causes explicatives demeurent toujours soit des constitutifs, soit des épiphénomènes, soit des fonctions de la matière. Il reste cependant vrai que le monisme matérialiste affine graduellement sa conception grossière primitive du monde pour en faire une conception plus élevée, moins choquante pour la dignité humaine. Ainsi se prépare la transition du monisme matérialiste à une forme tout opposée, le monisme spiritualiste.

Monisme spiritualiste.

Pas plus que le monisme matérialiste, ce nouveau système ne cherche à découvrir dans l'ultraphénomène ou dans une réalité sous-jacente le principe unique constitutif de l'univers. En un mot, il est phénoménal. Mais tandis que le monisme précédent réduit l'esprit à la matière et prétend le faire jaillir de la matière, le monisme spiritualiste réduit la matière à l'esprit, la déduit de l'esprit ou la regarde comme une manifestation inférieure de l'esprit.

Plusieurs philosophes ont, à leur insu, préparé l'avènement de cette nouvelle forme du monisme. Platon, par exemple, n'a-t-il pas déprimé la matière jusqu'à nous représenter les corps élémentaires non pas comme des substances figurées mais comme de simples formes découpées dans l'espace et vides de tout substrat réel ? La réalité ne réside-t-elle pas, pour lui, dans le monde des idées subsistantes ? Leibniz, le vrai fondateur du dynamisme, constitue le monde avec des monades douées de perception et d'appétition. Pour Herbart enfin, tous les êtres résultent de « réels simples » spirituels possédant chacun une seule qualité. Chez tous ces auteurs, la nature entière revêt un caractère spirituel. La conception qu'ils se font de l'univers n'est cependant pas moniste ; tous les trois en effet admettent l'existence d'un être absolu, créateur ou au moins ordonnateur du cosmos. Mais de nombreux philosophes se sont inspirés de leurs idées pour construire le monisme spiritualiste ou d'autres systèmes très apparentés. Citons parmi les principaux : Beneke, Deussen, Noiré, Eisler et même Paulsen en Allemagne, Fouillée, Vacherot, Lachelier en France, Ward Broddley en Angleterre, etc.

Quelles sont les preuves invoquées à l'appui de ce système ?

Si la matière, dit-on, n'est pas constituée d'éléments simples,

elle doit se prêter à une divisibilité infinie, car la division de l'étendue ne peut avoir de limite. Or pareille hypothèse paraît une absurdité. D'autre part, la force qu'on retrouve partout dans le monde doit avoir aussi partout une nature analogue à celle de notre volonté, puisque c'est par comparaison avec notre faculté appétitive que nous connaissons son existence et son caractère intime. Enfin l'étude de l'activité, quelle qu'en soit la forme, conduit, elle aussi, à une représentation spiritualiste du monde. En effet, toute activité est essentiellement immanente ; on ne conçoit pas qu'un agent puisse produire en dehors de lui un effet dont un autre être serait le bénéficiaire. Semblable extériorisation est inintelligible. Le monde entier ne comprend donc que des éléments simples, doués d'activités psychiques.

Bien plus, malgré la diversité de leurs manifestations, ces forces se résolvent en un être unique. Nous n'en voulons d'autre preuve que la subordination des phénomènes les uns aux autres, le concours harmonieux de toutes les activités, l'unité de plan qui se vérifie dans les infiniment petits comme dans les êtres les plus complexes et les plus élevés.

Quant à la nature de l'être spirituel, les vues sont divergentes. Selon les uns, tel Hartmann, l'absolu est, de sa nature, inconscient, mais il tend, en vertu de l'évolution continue à laquelle il est soumis, à prendre de plus en plus conscience de lui-même. D'après d'autres, la conscience est une perfection originelle de l'absolu.

Enfin, sous quelle forme faut-il concevoir l'être spirituel, unique principe constitutif de l'univers ? Est-ce comme volonté, ou comme intelligence, ou même comme imagination ? Généralement, on le considère comme volonté. De là le nom de « monisme volontariste ». Pour Schopenhauer, la volonté est une sorte d'être dont l'intelligence est le produit. Pour Wundt, elle est une simple activité et les représentations intellectuelles naissent des relations, du commerce qui s'établit entre les unités volontaires. Pour le premier, la volonté, comme être absolu, est contenue tout entière dans chaque chose ; pour le second, la volonté absolue existe partout mais elle comprend sous elle des unités volontaires plus ou moins nombreuses dont l'ensemble forme la volonté totale. Pour le premier, l'unité est donc réelle ; pour le second, elle est seulement idéale et constitue un postulat logique. Cette unité tend à se réaliser toujours plus pleinement, bien qu'elle ne puisse jamais être complète. C'est donc un besoin religieux qui transforme cette unité logique en une unité réelle, qui, ornée par nous des plus hautes qualités, est devenue la divinité.

Le monisme spiritualiste est actuellement très en vogue. On l'a même appelé « le monisme régnant ». En fait, bien qu'il confonde des données essentiellement distinctes et même irréductibles, notamment l'unité d'ordre et de plan avec l'unité d'être, l'existence d'un principe d'orientation ou de finalité propre à chaque être avec l'hypothèse d'une volonté universelle consciente, bien qu'il laisse inexpliqué le vaste domaine des activités matérielles non moins évidentes que les activités supérieures, le monisme spiritualiste nous donne cependant une représentation de l'univers qui certes ne manque pas de grandeur. Et l'on comprend que beaucoup de bons esprits désabusés du matérialisme lui aient accordé leur sympathie.

Le monisme phénoménal, représenté par le matérialisme et le spiritualisme, avait placé l'être absolu dans les phénomènes physiques et psychiques. Le monisme transcendantal dont il va être question se demande quelle est la nature de l'être vrai et nouménal de l'univers, ou plutôt il se demande si le monisme comme tel est une vraie conception de la nature. On ne considère donc plus l'être en soi ni comme matériel ni comme spirituel ; on le place au delà et au-dessus de ces déterminations qui deviennent du même coup des attributs, des propriétés ou des modifications de l'absolu.

Monisme transcendantal.

Les partisans de cette orientation moniste se répartissent en deux grands groupes : les uns croient que l'absolu nouménal est déterminable et cherchent à en déterminer la nature. Les autres, sans nier cependant l'existence de l'absolu, prétendent que le monde phénoménal étant seul accessible à l'homme, l'absolu doit être rangé au nombre des inconnaissables. Parcourons d'abord les principaux essais de solution positive de ce problème.

Monisme rationaliste. — Hégel, Schelling et Fichte comptent parmi les représentants les plus marquants de ce système. D'ordinaire, ces philosophes partent de l'idée d'être, identifient la pensée et son objet, attribuent à l'être concret les propriétés qui n'appartiennent qu'à l'être abstrait. Leur méthode est essentiellement déductive. C'est au moyen de la pure dialectique qu'ils prétendent construire avec la notion d'être ou du moi le monde réel physique et psychique. Ils admettent aussi comme postulat la possibilité ou même la nécessité d'une science absolue. En d'autres termes, les sciences et la philosophie doivent, d'après eux, se déduire d'un seul principe supérieur.

Dans ce système, on le voit, l'absolu est réellement transcendant

et domine tous les phénomènes ; il est réellement un quoique diversifié dans les manifestations successives de son évolution.

Le monisme rationaliste devait naturellement heurter les esprits positifs. Si, grâce à l'abstraction, l'homme peut s'élever des représentations concrètes aux notions idéales les plus abstraites, il comprend aussi que pareilles notions sont les plus vides de réalité et partant, ce n'est jamais sans une certaine violence qu'il se résigne à voir dans cette source purement idéale le principe et l'origine de l'univers concret. Ce système provoqua donc une réaction qui donna naissance au *Monisme cosmologique*. Comme son nom l'indique, c'est dans la nature même que ce système prend son point d'appui. Le monde, dit Fechner, est marqué au coin d'une admirable unité, d'une étonnante harmonie. Nous-mêmes nous nous croyons des êtres isolés et indépendants parce que nous ignorons les liens subconscients qui unissent nos âmes aux âmes des autres hommes. En réalité, le monde est un véritable organisme animé, vivant, régi par un système de lois harmoniques, pénétré de l'esprit de Dieu. Le monde et l'être divin, ajoutent Fechner et Oerstedt, forment donc en réalité un seul et même être qui comprend dans son unité absolue l'être physique et l'être psychique.

A la méthode purement dialectique du monisme rationaliste, le monisme cosmologique opposa donc sa méthode purement scientifique. Il est aisé de comprendre combien pareil procédé expose à l'erreur surtout quand il s'agit d'un problème qui touche aux sommets de la métaphysique.

Un troisième essai de solution digne d'être mentionné, est le *Monisme évolutionniste*.

Depuis plus d'un demi siècle, l'idée d'évolution s'infiltre peu à peu dans tous les domaines du savoir humain. Et à l'heure présente, cette hypothèse est devenue pour beaucoup d'hommes de science et de philosophes la seule hypothèse explicative du passé et de l'état actuel de l'univers. En fait, elle est à la base des grandes théories scientifiques, dans les sciences naturelles notamment en géologie, en botanique, en astronomie, en biologie, dans la science du droit, dans la morale, dans la linguistique, la littérature, etc. L'accord presque constant de l'hypothèse avec les faits a accrédité chez plusieurs l'opinion que la nature est un être tout-puissant, capable de faire jaillir de son sein tous les degrés de perfection que comporte l'évolution intégrale. Cette conception de l'univers sous la forme d'un être absolu toujours en voie de développement caractérise le monisme évolutionniste. Malgré son aspect séduisant, ce monisme soulève de grosses difficultés qui n'ont d'ailleurs pas échappé à ses

partisans. Ne semble-t-il pas, en effet, contradictoire qu'un absolu en qui, par définition même, doit résider toute réalité, soit cependant soumis à une évolution réelle au cours de laquelle s'accroît constamment sa perfection native ? Et puis, s'il se donne à lui-même cet accroissement d'être, que devient le principe de causalité ? La perfection d'un effet peut-elle jamais dépasser celle de sa cause ? D'autre part, si l'évolution n'est qu'apparente, ne vivons-nous pas dans un monde de perpétuelles et fatales illusions ! Cette alternative est embarrassante. Rien d'étonnant qu'au sujet du caractère réel ou apparent du processus évolutif, l'accord ne règne pas dans le camp des monistes évolutionnistes.

On connaît, depuis les temps les plus reculés, cette forme de monisme. Cependant, la forme actuelle diffère de l'ancienne par sa méthode. Les anciens présupposent l'existence d'un être absolu et se représentent l'univers comme le développement progressif et continu de cet être. Les modernes, tels Haacke, Masci, Büchner, Vogt, Marcinowski, examinent la nature, les phases et les lois de son évolution pour en induire son éternel passé, sa nécessaire existence, en un mot, son caractère absolu.

Monisme de l'actualité. — En fait, d'après le monisme évolutionniste, l'univers entier est l'objet d'une transformation incessante. La loi du changement qui a régi son passé, régira son avenir ; ainsi l'exige la constitution même de l'absolu. Mais la tendance vers une perfection toujours plus grande n'est pas compatible, dit-on, avec une substance stable, permanente, éminemment conservatrice de son entité ; pareil être n'est point susceptible de progrès réel. Il faut donc que l'évolution se réalise entièrement dans ce qui est actuel, présent à la conscience. Le monisme évolutionniste se trouve ainsi conduit par une pente naturelle au monisme de l'actualité, d'après lequel l'absolu veut être considéré comme la somme de tous les événements de ce monde. Les phénomènes qui se succèdent empiètent les uns sur les autres de la manière la plus variée et s'enchaînent en un tout complexe. Le physique et le psychique ne sont pas deux territoires complètement différents ; il faut y voir deux manières d'être équivalentes et coordonnées entre lesquelles il est encore permis, du point de vue méthodologique, d'établir une certaine distinction, ou bien il faut regarder le psychique comme le côté interne manifesté à la conscience d'un phénomène externe mécanicophysique. Le support du changement disparaît donc pour ne laisser de place qu'à l'actuel, au momentané, au devenir. Le monde ainsi conçu s'identifie avec l'être divin.

Que tous ceux qui ont travaillé à l'élimination de la notion de sub-

stance, aient en même temps préparé la voie à l'avènement de ce monisme, on le conçoit sans peine. Il suffit, d'ailleurs, pour s'en convaincre, de parcourir l'histoire de la notion de substance à partir de Hume jusqu'aux philosophes actuels, notamment Wundt et Paulsen. La substance, une fois éliminée, il reste dans le monde objectif le mouvement et dans le monde subjectif la sensation et la pensée, deux événements qui sont d'évidence, deux actualités, deux devenirs. C'est aussi pourquoi les défenseurs de ce monisme s'en prennent généralement à l'idée de substance. Pour Wundt, par exemple, l'idée de substance matérielle n'a aucune valeur objective ; elle nous aide seulement à mettre de l'ordre dans notre expérience interne et à l'unifier. L'âme, en nous, est la somme de nos événements internes, c'est-à-dire, de nos représentations, de nos sentiments, de nos vouloirs, en un mot, de nos activités ; c'est la totalité de ce qui est donné dans les phénomènes de la conscience. Mais si la théorie de l'actualité s'applique chez Wundt, surtout à l'âme humaine, chez beaucoup d'autres auteurs, elle s'étend à l'être tout entier qui se résout ainsi dans l'actuel et le devenir. On peut citer parmi les tenants de ces idées : Höffding, Paulsen, Eisler, Jerusalem, James Ladd, Vahle, etc...

Le monisme psychophysique. — La note distinctive de ce système est l'opposition réelle qu'il proclame, sur le terrain empirique, entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques. Toutes les autres théories que nous avons parcourues jusqu'ici, admettent, au moins en principe, leur identité sur le même terrain phénoménal, et s'efforcent en conséquence de les réduire les uns aux autres. Les matérialistes n'y voient que des mouvements de la matière ; les monistes spiritualistes et rationalistes leur attribuent à tous un caractère psychique ; les partisans de ce monisme, au contraire, maintiennent leur hétérogénéité, en réservant toutefois la possibilité d'en faire des attributs d'un être unique absolu.

Ce monisme porte différents noms qui en expriment les tendances et la note caractéristique. Le terme « psychophysique » marque bien la distinction ou l'opposition des deux catégories de phénomènes. Le titre « théorie du parallélisme », qu'on lui donne souvent, représente les deux espèces de phénomènes sous la forme de deux séries parallèles, se déroulant d'une manière harmonieuse sans s'influencer mutuellement. On l'appelle même « hypothèse de l'identité », pour montrer que, malgré leur diversité, les deux séries de phénomènes se fusionnent et se fondent en un seul et même être absolu.

Ce système se réclame de plusieurs arguments. D'abord, il faut bien en convenir, dit-on, tous les efforts tentés pour l'identification

des deux espèces de phénomènes ont été jusqu'ici sans résultat ; l'irréductibilité s'impose toujours avec la même nécessité. En second lieu, que de difficultés insurmontables n'éprouve-t-on pas lorsqu'on essaie d'expliquer l'influence de l'une série de phénomènes sur l'autre ! D'ailleurs, n'est-il pas évident que toute influence causale mutuelle, que tout échange d'activité entre les deux domaines doivent être rejetés, puisqu'un phénomène ne peut avoir sa raison suffisante que dans un phénomène antérieur de même espèce ? Enfin, ajoutons à ces motifs la nécessité de supposer l'existence d'un être absolu pour rendre compte de l'accord permanent qui existe entre les deux séries parallèles des événements physiques et psychiques.

Presque tous les parallélistes souscrivent à la théorie de l'actualité et nient l'existence de la substance. Dès lors, on se demande comment le monisme peut encore se concilier avec le parallélisme ou l'hétérogénéité des phénomènes. Sans doute, l'irréductibilité constatée sur le terrain empirique n'est point nécessairement incompatible avec l'unité d'être nouménal ; il suffirait, en effet, pour lever la contradiction, d'attribuer à un même être substantiel les deux espèces de phénomènes. Mais l'élimination même de la substance ne frappe-t-elle point d'avance d'insuccès tout essai de conciliation ? Pour échapper à ces difficultés, plusieurs parallélistes admettent que la différence d'aspect du physique et du psychique dépend uniquement de la constitution même de notre faculté de connaître ; ils sauvegardent ainsi l'unité objective. Les autres, néanmoins, tiennent les deux catégories de phénomènes pour deux aspects réels de l'absolu. Preuve évidente que la thèse moniste n'est pas une conclusion mais un simple postulat.

On le voit, le problème de la nature ou de la détermination de l'absolu est un problème bien ardu pour qui veut le résoudre à la lumière du monisme. Les essais de solution positive sont nombreux ; cependant, il n'en est aucun qui n'ait été l'objet de vives critiques et de reproches fondés. Il n'est donc pas étonnant qu'à côté de ces monistes, qui conservent l'espoir de découvrir un jour la nature de l'absolu et se sont efforcés déjà à en déterminer les caractères, se rencontrent d'autres monistes agnostiques qui déclarent ce problème insoluble ou n'accordent aux solutions données qu'une valeur subjective. « Nous disons, écrit Höffding, qu'un être agit dans les deux catégories de phénomènes. Mais qu'est-ce que cet être ? Pourquoi revêt-il cette double forme physique et psychique, plutôt qu'une forme unique ? Ces questions sortent du cadre de nos

connaissances. » Pour Wundt, nous l'avons dit, l'idée de Dieu est un postulat dont nous avons besoin pour l'enchaînement de nos connaissances, mais aucun procédé ne peut nous faire découvrir l'absolu réel. Les raisons invoquées à l'appui de ce scepticisme partiel sont multiples. Il y a les discussions sans nombre que ce problème a soulevées, la multitude des systèmes, les doutes persistants chez beaucoup de philosophes et de savants. Mais il y a aussi, dit-on, des raisons plus profondes : les limites imposées à nos facultés cognitives et la relativité de toutes nos connaissances ne sont-elles pas deux obstacles insurmontables à la solution du problème de la cause première de l'univers ? Comment atteindre l'absolu, l'infini avec des moyens relatifs et finis ? Au surplus, le principe de causalité, dont la valeur ne s'étend pas au delà du monde empirique, ne peut jamais nous élever à la hauteur des réalités transcendantes. Devant pareilles difficultés, en présence de ce désarroi des intelligences, quel refuge plus assuré que l'agnosticisme ?

Monisme de la théorie de la connaissance.

Considéré dans l'ensemble de ses formes, le monisme, avons-nous dit, se divise en deux grandes catégories appelées respectivement : monisme métaphysique et monisme de la théorie de la connaissance.

Signalons d'abord les différences profondes qui séparent ces deux orientations de la pensée moniste.

1° Le monisme métaphysique part du problème de l'être ; celui-ci, au contraire, part du problème de la connaissance. Le premier suppose l'existence du monde extérieur avec son contenu et ses lois ; il se demande simplement comment il pourra le réduire à l'unité essentielle. Le second part de l'expérience interne, soumet à un examen critique la question de l'existence même du monde extérieur, cherche ensuite à s'orienter dans l'étude de l'unité. Il y a là, dans la méthode initiale ou le point de départ, une première différence essentielle.

2° Les deux orientations monistes diffèrent aussi par leur but immédiat. Le monisme métaphysique se donne pour mission de réduire à un seul principe constitutif l'univers entier. Le monisme de la théorie de la connaissance croit que pareil but ne peut être atteint avant qu'on ait découvert une méthode universelle appropriée. Il se propose donc comme but immédiat de construire une théorie de la connaissance d'un caractère essentiellement moniste,

une théorie universelle et vraiment une qui rendra possible la conception unitaire du monde.

Le monisme métaphysique embrasse l'être tout entier, sous toutes ses formes, et veut en déterminer l'essence intime. L'autre monisme ne dépasse pas les limites de l'expérience interne et se livre à la recherche d'une méthode qui nous permette de concevoir la totalité de ces données internes d'un point de vue moniste. C'est pourquoi, parmi les partisans du monisme métaphysique, les uns ne voient dans les phénomènes psychiques que des modes divers des phénomènes matériels et placent dans les phénomènes ainsi matérialisés l'être phénoménal unique de l'univers. D'autres, au contraire, surélèvent les phénomènes physiques afin d'identifier l'absolu phénoménal avec cet ensemble de phénomènes spiritualisés. D'autres, enfin, regardent les phénomènes quel que soit leur caractère, comme des manifestations d'une réalité plus profonde, d'un absolu dont la nature nous échappe ou même nous échappera toujours. Pour le monisme de la théorie de la connaissance, la réalité, c'est la somme des données empiriques internes, somme qui, d'évidence, s'accroît dans la vie individuelle et collective. Il ne peut donc y avoir pour lui un univers réel vraiment un. L'unité demeure un idéal dont la réalité s'approche toujours sans pouvoir jamais l'épuiser complètement.

3° Ces deux espèces de monisme se distinguent encore par le résultat final de leur méthode. Tandis que le premier déclare sa tâche accomplie lorsqu'il est parvenu, en se plaçant sur le terrain métaphysique, à réduire l'univers à un seul être, à un seul principe essentiel constitutif, le second, lui, se déclare satisfait lorsqu'il a éliminé avec le plus grand soin toute donnée métaphysique et transcendante, et réduit toute réalité aux faits d'expérience purement interne. La théorie de la connaissance possède alors son aspect véritablement moniste, en sorte que la conception moniste de l'univers n'en est plus qu'une simple conséquence.

4° Enfin, les deux monismes suppriment le dualisme entre Dieu et le monde, mais pour des raisons bien différentes. Le monisme métaphysique proclame l'identité de ces deux êtres parce qu'il croit retrouver dans l'univers tous les caractères essentiels de l'être absolu. L'autre monisme s'inscrit en faux contre le dualisme parce que, pour lui, la question d'un absolu est non avenue ou constitue un problème apparent.

Quelles sont maintenant les idées principielles de cette dernière forme de monisme ?

Ce système s'appelle d'ordinaire le système philosophique de

l'immanence. Il comprend non seulement tous les systèmes qui portent ce nom mais aussi tous ceux qui s'appuient sur la théorie de la connaissance pour établir une méthode universelle qui fonde une conception unitaire de l'être.

Pour se faire une juste idée de ce système, il est indispensable d'examiner d'abord la base de la théorie de l'immanence. Ces principes fondamentaux sont au nombre de quatre.

1° Le principe de l'immanence. Il peut s'exprimer en deux mots : *esse* = *percipi*. Un être n'a de réalité que dans la mesure où il est perçu. Le monde corporel et le monde psychique ne forment qu'un seul et même monde qui est le contenu de la conscience. Suivant les uns, la conscience se distingue encore de son contenu ; d'après les autres, cette distinction même est non fondée ; la conscience et le monde sont présents ou actuels de la même manière et au même titre, en sorte qu'on ne peut opposer le sujet à l'acte, ou l'acte à son objet. Tout ce que l'homme connaît est subjectif, psychique et présent. Il n'y a donc pas de principes généraux, de lois, de pensées universelles ; tout acte a une valeur qui se mesure exclusivement sur son entité subjective. A la prétendue pensée objective, transcendante il faut donc substituer la vérité immanente.

2° De là le second principe appelé « principe de la réussite ». La connaissance est une adaptation du sujet au milieu et du milieu aux besoins du sujet ; elle devient un fait biologique, l'expression d'une activité biologique. On en détermine donc la valeur d'après le critérium de la réussite ou de l'utilité, c'est-à-dire, d'après la manière dont la connaissance répond aux besoins biologiques de l'être. Ce sont, en effet, ces besoins qui provoquent la connaissance sensible de l'animal, qui engendrent, règlent et dirigent l'activité intellectuelle chez l'homme. Le critérium de la vérité se confond ainsi avec le critérium de l'utilité, comme le soutiennent les pragmatistes.

3° La théorie de l'immanence s'appuie sur un troisième principe que Mach a appelé « principe d'économie ». Avenarius lui a donné le nom de « principe de la plus petite dépense de forces ». Il est naturel à tout être organique de tendre à ses fins biologiques déterminées par le chemin le plus court, avec une dépense minimale de forces. Plus courte est la voie, moins grande est la dépense d'énergies, plus facilement aussi l'être peut se procurer non seulement le nécessaire mais l'utile et l'agréable. Ainsi en est-il de la connaissance qui, pour ces auteurs, est un phénomène purement biologique. Pour Mach, les associations d'idées ou de sensations, les lois et pensées générales, les axiomes sont le résultat d'un processus économique auquel on soumet la réalité, afin d'arriver à

une utilisation plus commode et plus rapide du monde extérieur. Ce que nous appelons « corps » est un symbole abbréviatif employé par nous pour exprimer un groupe de sensations ; mais il est clair que pareil symbole n'a aucune réalité en dehors de la représentation subjective. En un mot, toute science a pour but l'expression intellectuelle la plus simple et la plus économique des faits.

4° Reste enfin le principe de la stabilité. Lorsqu'une influence du milieu vient troubler le système nerveux d'un sujet, celui-ci réagit pour rétablir l'équilibre. Le même phénomène se passe dans le sujet connaissant. Un nouveau problème, une chose encore inconnue pénètrent-ils dans le champ de la conscience, un trouble se produit et tout notre effort consiste à éliminer ce trouble par une connaissance plus large et plus profonde de la réalité. La genèse et l'élaboration de nos connaissances se montrent, on le voit, en relation étroite avec notre tendance à la stabilité. L'auteur de ce principe, Petzoldt, y attache une très grande importance ; il y voit même le fondement des deux principes d'économie et d'utilité.

En somme, d'après ces monistes, la connaissance est un fait purement organique, régi par des lois biologiques. En lui et en lui seul réside toute la réalité cosmique. En d'autres termes, cela seul est réel qui est donné dans l'expérience interne, que ce soit comme contenu de la conscience ainsi que le soutiennent les idéalistes, que ce soit comme fait simplement présent et actuel, ou groupe de sensations ainsi que le pense Mach. Tout ce qui n'est point contenu dans cette sphère de réalités est métaphysique et non avenu. — Telle est la proposition fondamentale de ce monisme.

On comprend qu'avec pareil programme, ce monisme se soit donné pour tâche négative principale de montrer l'inutilité et même l'impossibilité de la métaphysique. Il nie l'existence des réalités substantielles sous prétexte que nous ne percevons que des qualités et des quantités. A son avis, l'idée de « chose en soi » implique même une contradiction. Il s'en prend à l'idée de cause qu'il remplace par l'idée de succession déterminée, ou plutôt la cause, pour lui, devient une fonction. Il nie le dualisme entre le monde externe et interne ; il supprime la distinction entre la sensation et la pensée, entre le sujet pensant et son acte, entre l'acte lui-même et son objet, Dès lors, les pensées universelles, les lois, les axiomes, l'âme, Dieu, le monde, la conscience, le moi, le corps, etc., sont autant de fictions ou de problèmes purement apparents. Après l'élimination complète de toute donnée métaphysique, que reste-t-il donc, sinon l'expérience interne, la somme des événements conscients, réduits tous à des faits biologiques, qui, à raison même de

ce caractère commun, se prêteront à une méthode universelle, vraiment une ?

Au terme de cet exposé, jetons un regard d'ensemble sur les systèmes monistes que nous avons parcourus.

En somme, le monisme est une conception exagérée de la tendance à l'unité qui caractérise l'esprit humain. Comment, en effet, élargissons-nous le domaine de nos connaissances ? En établissant des relations nouvelles entre un objet inconnu et d'autres déjà connus, en déterminant les rapports de ressemblance, d'opposition ou d'analogie qui existent entre ce qui se présente pour la première fois à la conscience et les éléments qu'elle possède déjà. Or pareil processus conduit nécessairement à un enchaînement de plus en plus serré de notre savoir, à une unité globale de plus en plus synthétique.

Mais c'est, avant tout, au pouvoir abstractif de l'intelligence qu'est due cette réduction à l'unité, but primordial de toute science. Dès que le savant a pu grouper un certain nombre de faits, il cherche à y découvrir un caractère commun, notamment, la loi simple qui les régit. Puis, en possession d'un ensemble de lois relatives à un même objet d'étude, il essaye de les enchaîner les unes aux autres et d'en rendre compte au moyen d'une théorie aussi simple que possible. Finalement, les théories partielles viennent se fondre en une théorie générale où la totalité des faits et des lois trouve sa raison explicative dernière, sa formule abbréviative la plus simple. Citons, par exemple, en physique, la théorie énergétique ; en cristallographie, la théorie cristalline ; en chimie, la théorie atomique ; enfin, comme type de théorie générale, la théorie électronique actuellement en vogue.

D'évidence, pour arriver à cette conception unitaire du monde physique, l'intelligence humaine recourt à des abstractions de plus en plus profondes, élimine progressivement cet ensemble de détails qui confèrent aux phénomènes et aux choses, leur individualité respective et même leur espèce. L'unité ainsi obtenue est donc d'ordre idéal et ne supprime nullement la multiplicité et la diversité objective des êtres unifiés ou synthétisés dans la pensée. Le défaut général du monisme est d'avoir méconnu cette différence radicale entre l'ordre idéal et l'ordre réel.

Cette confusion se remarque surtout chez certaines formes monistes, tels le mécanisme, le dynamisme, l'énergétique et même, en général, chez tous les systèmes matérialistes. Ainsi le terme de matière, éminemment abstrait, s'applique aux réalités les plus

disparates de l'univers, aux minéraux, aux plantes, aux animaux, parce qu'en eux se retrouvent certaines propriétés caractéristiques de l'état matériel. Ce terme, on le concrétise, on l'individualise, et la matière devient de la sorte un être essentiellement un dont tous les autres ne sont plus que des modifications accidentelles. Ainsi en est-il de l'énergie. Tous les physiciens en conviennent, il existe dans le monde physique, des énergies nombreuses et même irréductibles entre elles. Malgré leur évidente diversité, elles contiennent toutes un ou deux caractères énumérés dans la définition générale. Il n'en fallut pas davantage pour se représenter l'énergie comme une réalité foncière, indestructible, toujours identique à elle-même sous ses formes variées.

Sans doute, l'unité idéale et l'enchaînement caractéristique des éléments d'une science ne sont pas de pures créations de l'esprit, des constructions indépendantes en tous points du monde objectif. L'univers n'est pas une collection d'êtres isolés, étrangers les uns aux autres. Il forme, au contraire, un tout où règnent l'ordre et l'harmonie. Et plus les sciences se développent, mieux apparaît l'interdépendance des parties de ce tout et leur admirable convergence au bien de l'ensemble et des individualités qui le composent. Mais cette unité de coordination et de subordination n'est nullement réductible à l'unité d'être ; loin de supprimer la multiplicité réelle, elle la suppose et l'exige. Cependant, c'est de l'ordre et de l'harmonie de l'univers que se réclament plusieurs systèmes monistes, notamment le monisme cosmologique et le monisme évolutionniste.

En second lieu, l'étude du monisme nous montre qu'une pierre d'achoppement pour toute conception unitaire de l'univers, quelles que soient d'ailleurs ses formes, est la distinction profonde, radicale qui sépare les phénomènes physiques des phénomènes psychiques. Si le monisme matérialiste perd chaque jour de son ancien prestige, n'est-ce pas tout juste parce que la conscience humaine et le bon sens d'ailleurs ne peuvent se résoudre à ne voir, dans le fait de la connaissance, qu'une modalité d'un phénomène chimique ou mécanique, un résultat de vibrations atomiques ou moléculaires? N'est-ce pas aussi parce que les faits scientifiques invoqués en faveur de cette réduction, sont devenus, grâce à une interprétation plus objective, autant de preuves péremptoires de l'irréductibilité de ces deux genres de phénomènes ?

L'incontestable supériorité des faits psychiques, chaque jour mieux établie, provoqua l'abandon du matérialisme et prépara l'avènement du monisme spiritualiste. Une nouvelle réduction, mais

en sens inverse, fut tentée : on accorda à tous les phénomènes un caractère psychique et les phénomènes physiques furent considérés comme une forme inférieure ou dégradée des phénomènes de la vie sensitive et intellectuelle.

Pareille tentative était condamnée, elle aussi, à un échec certain. Il suffit d'un examen, même superficiel, des faits physiques, de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle pour constater l'abîme qui sépare ces trois catégories de faits. Au surplus, il est clair que, si la réduction des événements de la vie consciente à ceux du monde chimique ou mécanique est reconnue impossible, la réduction inverse doit se heurter aux mêmes difficultés.

Dans le domaine phénoménal, l'unité tant désirée se montre donc irréalisable ; le dualisme s'impose.

Il reste, il est vrai, une dernière ressource : placer l'unité au delà des phénomènes, admettre l'existence d'un être qui, à la façon de la substance unique de Spinoza, se manifeste sous les formes diverses de l'étendue et de la pensée. En fait, plusieurs monistes, nous l'avons dit, souscrivent à cette opinion. Qui ne voit cependant que, du même coup, se trouvent supprimées toutes les consciences individuelles au profit d'une conscience unique et universelle, et cela malgré les protestations décisives de la conscience elle-même ? Qu'y a-t-il, en effet, de plus évident pour chacun de nous que l'existence de notre moi individuel et sa distinction radicale de tout ce qui n'est pas lui. Sans doute, ce moi ne peut être perçu directement en lui-même, indépendamment de ses actes, mais notre conscience l'atteste, nous le percevons dans chacune de nos activités aussi clairement que les activités elles-mêmes. L'hypothèse d'une substance unique, en laquelle viendraient se synthétiser les deux catégories de phénomènes, se heurte donc, elle aussi, au fait évident d'une pluralité substantielle.

Veut-on, avec les parallélistes, proclamer, d'une part, l'irréductibilité des phénomènes physiques et psychiques, et supprimer, d'autre part, la substance comme source commune de ces phénomènes, on pourra bien encore se représenter l'univers comme une somme d'événements qui se succèdent les uns aux autres et s'enchaînent de manière à former un tout. Mais, outre qu'une somme ne forme ni une unité réelle, ni un principe unique, au sens moniste du mot, on se voit forcé d'attribuer l'existence à une série d'événements dont aucun ne réunit les conditions requises pour exister, puisque aucun ne possède un caractère substantiel. Un perpétuel devenir sans un sujet permanent qui en est le théâtre, est un non-être.

Un nouvel essai de réduction à l'unité, et peut-être même le plus audacieux, fut tenté par les partisans de la théorie moniste de la connaissance. La nouvelle méthode, destinée à légitimer le monisme, ne vise à rien moins qu'à la suppression complète de tout élément métaphysique et à l'identification du sujet et de l'objet de la connaissance, de l'acte et de l'objet de la pensée. L'unité qu'elle cherche à établir, est donc aussi complète que possible. En fait, de toutes les formes du monisme, nulle n'est plus radicale, ni plus logique. Malheureusement, s'il est une vérité évidente, qui s'impose à toute conscience humaine, c'est bien la distinction entre le moi et ses actes, entre la substance permanente et les activités psychiques qui s'y déroulent.

Une dernière difficulté, commune à toutes les formes du monisme, provient du caractère absolu que doit revêtir le principe unique, constitutif de l'univers.

S'il n'y a qu'un seul principe d'être, et si celui-ci ne peut être extrinsèque à l'univers, il faut bien que l'univers ait en lui-même la raison de son éternelle et nécessaire existence, et, dès lors, il doit être regardé comme un être nécessaire, infini, absolument parfait. Or, l'identification du monde avec l'Absolu revient à la conciliation des contradictoires. Comment, en effet, douer de pareil caractère une somme de réalités (fût-elle même d'ailleurs infinie), dont chacune est marquée au soin de la contingence et de la dépendance ? Y a-t-il un seul être ici-bas qui ne soit soumis à la loi du changement ; et s'il est doué de vie, n'est-il pas dans ses destinées de disparaître un jour en restituant à la terre et à l'atmosphère les matériaux qui le composent ?

Pour éluder cette difficulté, d'aucuns diront peut-être que l'évolution est de l'essence de l'Absolu, qu'en vertu même de sa nature, l'être unique tend à se revêtir de formes de plus en plus parfaites. En fait, la théorie évolutionniste est à la base de tout monisme moderne. Mais à supposer le bien fondé de cette hypothèse, la difficulté est-elle résolue ? Nullement. De deux hypothèses, l'une : ou l'évolution est réelle, et, dans ce cas, l'être prétendûment absolu, voit chaque jour s'accroître sa perfection native; il est donc actuellement imparfait, changeant, en un mot, il cesse d'être absolu. Bien plus, l'hypothèse d'une évolution réelle ou d'un véritable accroissement de perfection conduit à la négation du principe de causalité. L'effet dépasse ici sa cause, puisque, sans le concours d'aucune cause extérieure à l'univers — et il ne peut y en avoir dans le monisme — l'univers lui-même se donnerait des perfections nouvelles, de nouveaux degrés d'être.

Ou bien, seconde hypothèse, l'évolution n'est qu'apparente, ainsi que le prétendent certains monistes. Et dans ce cas, un fait demeure indéniable, c'est le fait des constantes et universelles transformations de l'univers. Si ces changements n'augmentent pas la perfection interne du monde, ils n'en sont pas moins réels et évidents. Or, l'être qui change n'est point l'Absolu.

Sous quelque forme qu'on l'envisage, le monisme n'a donc pu justifier aucun de ses principes essentiels, ni l'unité du principe constitutif de l'univers, ni le caractère absolu de ce principe. La raison foncière en est que, par la plus vaste et la plus hardie des abstractions, il prétend nous conduire à la plénitude de l'être.

D. Nys.

XXI.

L'OBJET DE LA COSMOLOGIE.

Les questions qui sont généralement examinées dans les traités de cosmologie se rapportent non seulement aux propriétés générales des minéraux et aux caractères spécifiques de leurs substances, mais encore à la nature intime de ces dernières, c'est-à-dire à leur composition fondamentale, à leur génération et à leur corruption, aux rapports de leurs constituants.

Il semble que, considérée de cette façon, la cosmologie ne constitue pas un chapitre suffisamment autonome de la philosophie et qu'elle empiète trop sur le domaine de la métaphysique générale. Il y aurait lieu, nous paraît-il, de restreindre le champ de ses investigations aux deux points que l'on vient de signaler en premier lieu, la détermination des caractéristiques générales des propriétés et des substances des différents corps qui constituent le monde minéral.

On sauvegarderait mieux de la sorte l'ordre rationnel que doit suivre l'esprit dans ses tentatives pour pénétrer de plus en plus profondément dans la réalité connaissable des choses et qui exige qu'à mesure qu'il s'éloigne davantage des données immédiates de l'expérience, il compense par l'examen d'un plus grand nombre d'objets la rareté des renseignements qu'il trouve dans chacun d'eux. Ainsi, dans l'étude de la nature intime de la substance

minérale, l'esprit ne peut se borner à se servir des données fournies par la considération des minéraux, il doit mettre encore à profit les renseignements que peut lui fournir l'examen des autres êtres matériels, les vivants corporels.

En fait, d'ailleurs, lorsqu'on en vient dans les traités de cosmologie à démontrer la composition fondamentale de la substance minérale, on fait appel à des notions empruntées à la psychologie des vivants matériels.

Mais il est une autre raison sur laquelle il est utile d'insister, et qui tend à faire exclure du domaine de la cosmologie les points de vue qui ont mieux leur place en métaphysique générale. Elle est tirée de l'importance qu'ont prise aujourd'hui les recherches sur la valeur des données scientifiques qui doivent, comme on le sait, constituer le fondement d'une étude sérieuse des substances matérielles. En effet, ces recherches ont ouvert à l'activité du philosophe qui veut se spécialiser dans l'étude de la cosmologie un domaine d'investigation si vaste, qu'il se voit nécessairement forcé d'abandonner à d'autres l'examen des points qui strictement ne se rapportent pas à sa matière. Développons cette raison.

On connaît l'essor pris, depuis une vingtaine d'années au moins, par les recherches se rapportant à l'histoire des sciences, à l'évolution de leurs théories, à la valeur de leurs méthodes de découverte comme moyen de connaître le réel.

Un des grands artisans de ces études et un des premiers est le savant M. Duhem, dont les nombreuses publications sur ces objets sont universellement appréciées. Les publications d'autres auteurs éminents, comme Mach, H. Poincaré, Boutroux, Ostwald, — ce dernier ne dédaigne pas de consacrer exclusivement à ce genre de travaux la fin d'une carrière féconde dans le domaine des sciences physico-chimiques proprement dites — sont trop connues pour qu'il soit nécessaire de les rappeler en détail.

Des collections nouvelles de publications ont été créées, se rapportant soit à l'histoire des sciences, soit à des essais de synthèse. On peut citer les « Ostwald's Klassiker der Naturwissenschaft », la collection « Die Wissenschaft », la « Nouvelle collection scientifique », la « Bibliothèque de philosophie scientifique », des revues comme la Rivista di Scienza, dans laquelle écrivent des savants de tous les pays, ou les Annales de philosophie naturelle, fondées par Ostwald. Des périodiques strictement scientifiques contiennent assez régulièrement des articles d'histoire ou de philosophie des sciences, telles la revue anglaise Nature, le Zeitschrift für physikalische Chemie, The Chemical News, la Revue

scientifique, la Revue générale des sciences, qui dernièrement a institué une rubrique spéciale consacrée à l'exposé des progrès faits dans l'histoire des sciences. Dans les introductions de livres ou de traités scientifiques, beaucoup de savants renommés, comme W. Nernst, Ramsay, Perrin et d'autres, abordent des questions de ce genre. Tout récemment s'est fondée à Berlin la « Gesellschaft für positivistische Philosophie », dont le but est de travailler à la constitution d'une philosophie émanant des sciences et rigoureusement empirique. On sait qu'à ses débuts du moins, la *Société française de philosophie*, fondée en 1900, à Paris, poursuivit un but semblable.

Au point de vue de la valeur des données des sciences, ces différentes études ont abouti aux résultats suivants : Elles ont mis en évidence tout d'abord la part non négligeable que peuvent avoir dans l'élaboration des conceptions scientifiques la mentalité personnelle du savant, son éducation scientifique, voire même dans bien des cas l'ambiance philosophique dans laquelle il vit. Il suffit d'ailleurs, de considérer avec quelque attention ce qui se passe de nos jours, pour constater le rôle de cette dernière influence. Toute la science contemporaine n'est-elle pas influencée par l'ambiance évolutionniste dans laquelle elle se meut ?

Elles ont encore montré la part plus ou moins grande d'hypothèses que contiennent les énoncés que des esprits non prévenus prenaient pour l'expression même du donné expérimental. Certains auteurs en sont même arrivés à conclure que les faits relatés par les sciences sont imprégnés si intimement de théories scientifiques dépourvues de valeur objective que ces faits en sont devenus méconnaissables et qu'il est quasi impossible d'y retrouver ce que l'expérience a réellement révélé. Certes, ces auteurs ont exagéré; nous avons essayé de le montrer ailleurs [1]). Toutefois on est obligé de reconnaître que le fait, tel qu'il sort du laboratoire du savant, ne peut être accepté d'emblée comme une nouvelle conquête sur la réalité. Il doit au préalable subir un travail de revision ayant comme but de mettre en évidence le non-expérimental qu'il pourrait contenir et de le rétablir le plus complètement possible dans son état véritable. Le fait ainsi épuré se différenciera du fait global saisi par l'expérience ordinaire en ce que la diversité de ses aspects et leur ordonnance mutuelle y seront nettement apparentes, en un mot en ce qu'il sera connu d'une façon distincte.

La justification de cette manière de voir est aisée.

1) Ann. de l'Inst. sup. de Philos., 1912.

Toute description d'un phénomène ou d'un ensemble de phénomènes se fait, dans les sciences, en supposant admises certaines théories, regardées soit comme des conventions généralement reçues, soit comme des connaissances acquises plus ou moins définitivement. Ainsi les découvertes faites dans les sciences chimiques s'exprimeront tantôt dans les termes de la théorie atomique, tantôt dans ceux de la théorie des ions, tantôt enfin en se servant des principes et des formules de la thermodynamique.

L'histoire montre que, dans la plupart des cas si pas dans tous, de semblables théories sont énoncées d'abord sans preuves expérimentales vraiment suffisantes ; ce fut le cas, par exemple, pour la théorie atomique proposée par Dalton vers 1808, alors que les lois déterminant les rapports en poids des combinaisons chimiques et qui, pour le chimiste d'aujourd'hui, forment les bases de cette conception, étaient insuffisamment établies. Au dire de Wurtz lui-même, les analyses de Proust, l'auteur de la loi des proportions définies, n'étaient pas toujours des modèles d'exactitude [1]).

Dans un mémoire présenté à l'Académie royale de Belgique en 1860, Stas écrit : « Toutes les analyses et toutes les synthèses exécutées depuis un demi-siècle sont impuissantes pour donner ce caractère (de lois exactes) à la loi des proportions définies » [2]). Malgré cela, de semblables théories prennent pied dans les sciences, d'abord comme hypothèse utile ; et ensuite petit à petit par l'autorité de maîtres réputés, par l'habitude d'esprit et aussi parce qu'elles s'adaptent bien aux faits, — ces deux dernières raisons ne s'excluent pas toujours — elles deviennent pour beaucoup d'hommes de science des théories quasi certaines, du moins intangibles.

On en trouve un exemple bien caractéristique dans les vicissitudes par lesquelles a passé la théorie de la dissociation électrolytique d'Arrhenius. Lors de son apparition en 1886, elle suscita des polémiques très vives dans le monde des chimistes ; peu à peu cependant elle s'implanta dans la science et aujourd'hui que certains expérimentateurs commencent à la contester au nom des faits, la polémique a changé de sens et plusieurs traitent d'audacieux, si pas de téméraires, ces derniers savants.

Sans doute, des théories ainsi élaborées contiennent incontestablement une part de vérité ; il se peut toutefois qu'à côté de celle-ci s'en trouve une autre entachée d'inexactitude, si pas d'erreur. Dès lors, des faits exprimés en fonction de semblables

1) Wurtz, *La théorie atomique*, 10e édit., p. 6 ; Paris, Alcan, 1911.
2) Cité par L. Henry, *Stas et les lois des poids*, p. 16 ; Bruxelles, Hayez, 1899.

theories sont exposés à être plus ou moins altérés, soit que la théorie y ajoute quelque chose d'hypothétique, soit qu'elle écarte du champ de l'observation du savant certains aspects du phénomène, qui l'auraient frappé, s'il n'avait pas concentré outre mesure son attention sur l'aspect particulier proposé par elle.

Les méthodes d'exposition et de synthèse des faits, basées sur l'emploi des formules de la thermodynamique, que les énergétistes, entre autres, préconisent tant pour le motif qu'elles n'exposent pas aux mêmes inconvénients que les théories du type précédent, ne sont pas beaucoup plus sûres en réalité. En effet, elles substituent à un langage imprégné de conceptions théoriques touchant des manières d'être de la matière, un autre langage imprégné de conceptions mathématiques. C'est ainsi qu'elles s'attacheront à ne plus exprimer les réactions chimiques en les considérant comme des combinaisons d'atomes de nature différente, régies par les lois pondérales de la chimie, ainsi que le faisait le langage bien connu des formules chimiques traditionnelles, $A + B = AB$; $AB + CD = AC + BD$ ou $ABC + D$. Elles considéreront les réactions chimiques en tant qu'elles constituent des ensembles en équilibre plus ou moins stable, passant d'une forme d'équilibre à une autre et capables par conséquent d'être représentés par les équations compliquées de la thermodynamique.

L'attention des chercheurs se fixera sur les aspects généraux des combinaisons chimiques, les masses en présence, les variations proportionnelles de chacune pendant la combinaison, la vitesse et la limite de cette dernière, la détermination des facteurs qui peuvent les influencer, température, pression, état physique des corps réagissants. La discussion des formules représentant ces phénomènes permettra d'en découvrir certains aspects nouveaux et inconnus. Comme facteur spécifique et particulier, on trouve encore dans ces équations un facteur d'affinité, une constante dépendant de la nature des corps en présence.

Les énergétistes, toutefois, cherchent à éliminer autant que possible ce facteur qui est gênant parce qu'il s'oppose à la généralisation intégrale des formules qu'ils ont élaborées.

Sans aucun doute, ces équations de la thermodynamique chimique contiennent des vérités nouvelles, manifestent des aspects ignorés par la chimie ordinaire, au sujet du monde minéral. Il serait faux cependant de croire qu'elles n'altèrent pas les phénomènes chimiques, car, en dehors des aspects des choses qui sont exprimables mathématiquement, — c'est-à-dire ce qui s'y trouve de quantitatif et certaines relations mesurables entre qualités, — il en est

d'autres, tous ceux qui se rapportent au qualitatif lui-même, que des formules mathématiques ne peuvent exprimer.

D'ailleurs, le caractère idéal et quasi exclusivement déductif des mathématiques n'est-il pas un obstacle à ce qu'elles soient un instrument suffisamment apte à représenter dans son intégralité la réalité si complexe des choses expérimentées? Qu'on se rappelle les discussions qui surgissent de nos jours au sujet du principe de relativité et qui résultent d'une extension à l'ordre réel intégral du fait d'ordre mathématique que les formules de physique mathématique, appliquées aux phénomènes internes d'un système, ne permettent pas de déterminer l'existence d'un mouvement uniforme de translation dont serait animé ce système.

Ce principe, qui ne se vérifie que si l'on exclut systématiquement toute expérience exprimée en d'autres termes que les termes mathématiques, est érigé en critère d'interprétation des phénomènes. Les plus récentes conceptions sur la matière et ses propriétés, que, en collaboration avec M. le professeur Nys, nous avons résumées dans cette Revue en 1910, ont avant tout pour se justifier leur conformité avec le principe de relativité.

Dans la pratique, comme on sait, on admet le caractère précaire de certaines formules de la mécanique, pour représenter les propriétés de la matière, comme l'indique l'usage des coefficients de sûreté dans les constructions métalliques. Or il semble que la vérité n'a pas moins de droit à être respectée que la vie humaine, ou un intérêt matériel quelconque.

En résumé, ce qui est condamnable dans les méthodes de la thermodynamique chimique, c'est l'exclusivisme dans leur emploi et la prétention de ceux qui veulent y voir le seul moyen de représenter fidèlement l'expérience. Sans doute en négligeant tous les aspects phénoménaux non représentables mathématiquement, la méthode thermodynamique ne les déforme pas positivement; il n'en reste pas moins vrai cependant qu'elle déforme le phénomène pris dans sa totalité, et qu'elle conduit naturellement l'esprit à poser la non-existence des aspects ainsi négligés. Employée conjointement avec les autres méthodes, elle constitue un moyen des plus féconds d'enrichir nos connaissances des choses.

Ces quelques remarques sur l'altération que peut avoir subi le donné expérimental scientifique au cours de sa détermination et dans son énonciation, suffisent à justifier une certaine réserve à son sujet, chez celui qui veut se faire la notion la plus juste possible de la réalité. Cette réserve ne peut en aucune façon, cependant, dégénérer en scepticisme. Dans son domaine, la science n'a pas fait

banqueroute, bien que toutefois il soit prudent de n'accepter que sous bénéfice d'inventaire, dans certains cas, ce qu'elle nous présente.

D'évidence, pareil inventaire est le préliminaire obligatoire d'une étude philosophique quelque peu détaillée de l'univers ; la philosophie, en effet, prétend à la connaissance de ce qui est.

Une question se pose immédiatement : à qui confier ce travail de revision des données scientifiques ? Il semble, à première vue, qu'un semblable travail ne puisse être mené à bonne fin que par des hommes de science. Ce sont eux qui découvrent les faits et leurs lois, qui proposent les théories scientifiques et par conséquent ils sont les seuls qui connaissent suffisamment l'élaboration de la science, pour pouvoir porter sur elle un jugement valable. Il est certain que, pour apprécier sainement la valeur d'une donnée scientifique, il faut posséder de la science à laquelle elle se rapporte cette connaissance intime que procure son étude pratique, une coopération active à son élaboration, en un mot, il faut avoir « vécu » cette science.

Mais cette condition nécessaire n'est pas à elle seule suffisante. Tout d'abord, un tel travail mené parallèlement aux recherches scientifiques retarderait chez le chercheur l'élan de ses investigations. Celles-ci sont, en effet, conduites suivant les méthodes scientifiques telles qu'elles existent aujourd'hui et le savant est nécessairement obligé, s'il ne veut pas piétiner sur place, de les prendre comme elles sont. En somme, on retrouve ici un cas analogue à celui que l'on constate dans la dépendance des sciences par rapport aux mathématiques. L'homme de science accepte en général, de confiance, les formules que les mathématiciens ont préparées soit indépendamment de ses recherches à lui, soit à sa demande expresse ou à l'occasion de problèmes que l'expérience lui a proposés.

En second lieu et surtout, l'étude dont il s'agit est en soi d'un genre autre que la recherche strictement scientifique. Une découverte, surtout une théorie scientifique ne sont pas, en effet, des œuvres anonymes, mais bien celles d'hommes déterminés, ayant reçu telle éducation scientifique, vivant dans un milieu où règnent telles idées, voire même ayant telles dispositions, tel caractère intellectuels. Déterminer cette espèce d'*équation personnelle* est un travail de psychologie pour ce qui concerne la mentalité propre de l'auteur d'une découverte et surtout de l'auteur d'une théorie, une œuvre de philosophie de l'histoire pour ce qui se rapporte aux influences ambiantes. Rares sont ceux, parmi les hommes de science,

qui connaissent d'une façon suffisamment développée les procédés de l'analyse psychologique ou les méthodes de la philosophie de l'histoire. L'acquisition de ces deux ensembles de connaissances demande, en effet, un effort aussi grand que celui que réclame la formation scientifique proprement dite.

De nos jours, sans doute, les savants s'improvisent volontiers philosophes. Ils oublient que la philosophie étant un mode de connaître plus général, plus synthétique que celui des sciences expérimentales, réclame en conséquence une autre formation. Aussi doit-on légitimement s'étonner de voir de savants physiciens ou de doctes mathématiciens traiter sans scrupule, dans des livres publiés dans des collections de philosophie scientifique, tous les problèmes d'une philosophie intégrale, depuis ceux qui concernent la science expérimentale jusqu'à ceux qui ont trait à la morale et au sentiment religieux. C'est à se croire revenu aux temps où vivait le signor Pic de Mirandola. Toutefois, ces publications peuvent fournir l'occasion de connaître la psychologie personnelle de leurs auteurs.

Nous croyons pouvoir conclure que le travail de la mise au point, quant à la connaissance des choses, des résultats présentés par les sciences expérimentales doit être confié à des esprits spécialement préparés dans ce but. Cette préparation exigerait en premier lieu une sérieuse formation scientifique constamment entretenue soit par des travaux personnels, soit par l'étude de mémoires originaux se rapportant à la science, à la revision de laquelle tel esprit se consacrerait.

Elle réclamerait en second lieu de solides notions de philosophie, spécialement de logique et de psychologie. Enfin, elle demanderait si pas la connaissance des méthodes propres à l'heuristique et à la critique historique, — les divers travaux qui comportent l'usage de ces méthodes en matière de sciences doivent être réservés à des spécialistes — du moins la capacité de se rendre compte d'un milieu historique et des influences qui ont pu s'y faire sentir.

Il va de soi qu'il est difficile pour une même intelligence d'acquérir une semblable formation pour chacun des chapitres que comprend la science expérimentale dans son développement actuel, et qu'une bonne spécialisation s'impose ici comme dans les autres branches du savoir humain. Sous le nom de science expérimentale, nous comprenons les mathématiques considérées en tant qu'elles sont en rapport avec les sciences appelées généralement expérimentales, en tant qu'elles en constituent la logique. Pour le dire en passant, le problème des influences, au point de vue de la con-

naissance du réel, des mathématiques sur les sciences expérimentales est un des premiers et des plus importants que la philosophie scientifique, telle que nous la définissons, doit résoudre.

Il n'y a rien, semble-t-il, qui puisse offusquer les savants dans ce fait de réserver à des spécialistes la détermination exacte des conquêtes faites sur la réalité par la science.

On a rappelé plus haut que les savants admettent volontiers les conclusions des mathématiciens et les utilisent dans l'édification de la science. Des auteurs, comme Guldberg et Waage, ou comme Williard Gibbs, qui se sont appliqués, en se servant des découvertes d'autrui, à mettre en relief et à exprimer les caractères généraux des phénomènes chimiques, ne sont pas considérés comme des intrus par les chimistes-physiciens ; bien au contraire, leurs travaux sont regardés comme ayant été grandement utiles au développement de la chimie. Les hommes de science reconnaissent ainsi implicitement que les études de synthèse peuvent et même doivent être réservées à des spécialistes. Dès lors, ils doivent regarder comme légitime que l'on confie à certains esprits préparés à ce genre de recherche, de fixer la valeur et la signification exacte des connaissances scientifiques.

Il nous reste encore une question à résoudre, et ceci nous ramènera au titre de cette communication : à quelle partie de la philosophie faut-il rattacher de semblables travaux ?

Il nous semble qu'en ce qui concerne les sciences physico-chimiques, il convient d'en faire l'objet du premier chapitre de la cosmologie. On définit, en effet, assez généralement cette science l'étude philosophique du monde inorganique ou la philosophie minérale, comme l'a si heureusement fait de Lapparent. Cette étude philosophique comprendrait dans ce cas deux parties : une première consacrée au travail de revision dont nous avons parlé ; une seconde dans laquelle on établirait, à l'aide des connaissances scientifiques ainsi épurées, une vue synthétique sur le monde minéral et ses caractères fondamentaux.

Si l'on définit la cosmologie l'étude philosophique des êtres non doués de conscience, comme le font certains auteurs qui appellent alors cette discipline « philosophie naturelle », il faudrait lui confier en plus la revision des données des sciences biologiques. Celles-ci, sans doute, étant encore relativement peu développées au point de vue de la systématisation scientifique, sont moins exposées à altérer le contenu objectif de l'expérience que les sciences physico-chimiques, déjà plus avancées en organisation.

Certaines conceptions biologiques, cependant, peuvent avoir sur

les constatations expérimentales des influences qui mériteraient d'être déterminées.

Les vues générales qu'une cosmologie ainsi entendue pourraient déduire auraient une extension très vaste, puisqu'elles engloberaient la vie matérielle. On réserverait à la métaphysique générale les questions se rattachant à l'être comme tel, soit à l'être matériel, soit à l'être précisivement ou positivement non matériel. Dans la formation des notions métaphysiques, ces deux points de vue sont en fait toujours simultanément envisagés.

La définition de l'objet de la cosmologie que nous préconisons ici, se rapproche de celle de l'objet de la philosophie, telle qu'elle est donnée par plusieurs auteurs contemporains. Ceux-ci considèrent que la philosophie doit être avant tout une systématisation de la science, une réunion, en un tout unique, des éléments épars et distincts découverts par les sciences particulières dans les objets de la nature.

Toutefois, notre conception a une portée plus large. La systématisation de la science, dans la pensée de ces auteurs, ne doit pas dépasser le niveau accessible à l'expérience scientifique. Pour nous, cette systématisation suppose une synthèse de données scientifiques, préalablement revisées et épurées de tout apport extra-expérimental, dans le but non seulement de mettre en relief les caractères généraux de la matière, mais encore de pénétrer davantage dans la connaissance de sa réalité même et de préparer ainsi la détermination de la nature de l'être matériel envisagé comme tel, à réaliser par la métaphysique générale. Aussi, attribuons-nous à la cosmologie les questions ayant trait, soit à la détermination générale des facteurs internes nécessaires au déploiement des activités matérielles, soit aux différences substantielles des corps entre eux. Mais l'achèvement des concepts ainsi élaborés, par exemple, la détermination des composants substantiels et de leurs rapports dans la matière, ou celle des relations de la substance des corps avec leurs principes immédiats de qualité, seraient du ressort exclusif de la métaphysique générale.

La conception de la cosmologie sous la forme que nous préconisons, donnerait à ce chapitre de la philosophie un champ de recherches très considérable et quasi encore vierge. Beaucoup de travaux entrepris sur la valeur des données scientifiques ont avant tout une portée générale, constituent une vue d'ensemble sur la question et non une étude détaillée du contenu réel des principales d'entre elles. De plus, plusieurs sont tendancieux en ce sens qu'ils ont comme premier but de justifier une théorie de la connaissance ;

il en est généralement ainsi pour les études entreprises par les défenseurs des conceptions pragmatistes; la fin ainsi poursuivie doit nécessairement influencer la méthode employée à traiter la question. Il en résulte que les solutions manquent parfois de l'objectivité et du désintéressement scientifique qui doivent caractériser des recherches de l'espèce de celles dont il s'agit.

Dans beaucoup de traités proprement dits de cosmologie, certains problèmes que nous avons mentionnés sont examinés; mais il nous semble que cet examen est souvent peu systématique, qu'il est trop occasionnel, et que parfois, si l'on critique certaines idées scientifiques qui contredisent l'une ou l'autre conception philosophique, on en accepte d'autres de confiance, sans les soumettre au préalable à un même contrôle ou, si on les considère comme douteuses, on n'essaye pas de mettre en évidence les renseignements partiellement vrais qu'elles pourraient renfermer.

Nous consacrerons une autre communication à l'examen de la question : Comment convient-il d'organiser les études strictement scientifiques préparatoires à l'étude de la philosophie? C'est une question qui découle immédiatement des considérations que nous venons de développer.

J. Lemaire,
Docteur en Philosophie et en Sciences.

XXII.

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPHIE A LOUVAIN.

Année académique 1912-1913.

Président : S. DEPLOIGE. — Secrétaire : M. DEFOURNY.

1re ANNÉE. — BACCALAURÉAT.

D. Nys, *La Cosmologie.*

L. Noël, *L'Introduction à la Philosophie (Encyclopédie de la Philosophie). — La Psychologie et la Logique.*

A. Michotte, *La Psychologie. — L'Introduction à la Psychologie physiologique.*

N. Balthasar, *Eléments de métaphysique générale.*

A. Meunier, *La Biologie générale.*

A. Thiéry, *La Physique. — La Psychologie physiologique. — Exercices pratiques de physique.*

D. Nys, *La Chimie et l'Introduction à la Cosmologie.*

A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie.*

M. Defourny, *L'Economie politique.*

IIe ANNÉE. — LICENCE.

1° Cours généraux :

J. Forget, *La Philosophie morale.*

A. Thiéry, *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas.*

D. Nys, *Questions spéciales de Cosmologie : le Temps et l'Espace.*

M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne.*

L. Noël, *Questions spéciales de psychologie et de logique* (cours de deux années) *: La Théorie thomiste de la connaissance. — Le problème de la connaissance au XIXe siècle.*

A. Michotte, *La Psychologie physiologique.*

N. Balthasar, *Compléments de métaphysique générale. — Explication d'auteurs.*

A. Mansion, *Explication de la Physique d'Aristote.*

2° Cours spéciaux :

A. Cauchie, *Méthode d'heuristique et de critique historiques.*

N. Sibenaler, *Trigonométrie, Géométrie et Calcul différentiel.*

A. Noyons, *L'Anatomie et la Physiologie générales.*

F. Kaisin, *Notions de minéralogie et de cristallographie.*

M. Defourny, *L'histoire des théories économiques au XIXe siècle.*

IIIe ANNÉE. — DOCTORAT.

1° Cours généraux :

S. Deploige, *Le Droit naturel. — La Philosophie sociale.*

A. Thiéry, *L'explication du traité* « De Anima » *de S. Thomas.*

D. Nys, *Questions spéciales de Cosmologie : Le Temps et l'Espace.*

M. De Wulf, *L'Histoire de la philosophie médiévale* (2e partie) *et de la philosophie moderne.*

L. Becker, *La Théodicée.*

L. Noël, *Questions spéciales de Psychologie et de Logique.*

N. Balthasar, *Compléments de métaphysique générale : Explication d'auteurs. — La Théodicée* (première partie : Existence de Dieu).

2° Cours spéciaux :

E. L. J. Pasquier, *La Mécanique analytique.*

J. C. de la Vallée Poussin, *La Méthodologie mathématique.*

N. Sibenaler, *Le Calcul intégral.*

A. Noyons, *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux.*

M. Defourny, *L'histoire des théories économiques au XIXe siècle.*

CONFÉRENCES.

F. Mayence, *La sculpture grecque.* — R. Maere, *La miniature des manuscrits.* — L. Cloquet, *Les cathédrales gothiques.* — R. Lemaire, *La peinture flamande : de Van Eyck à Metsys.* — J. Janssens, *La peinture flamande : Memling.* — J. Vandenheuvel, *La chapelle Sixtine et Michel-Ange.* — E. Closson, *Les débuts de la musique instrumentale.* — R. Lemaire, *Les styles et le style.* — A. Thiéry, *Théorie des beaux-arts.* — H. Lebrun, *La théorie de l'évoluion devant l'expérience.* — G. Kurth, *Le matérialisme historique.* — J. Joergensen, *La mystique italienne au XIVe siècle.* — A. Diès, *La transposition platonicienne.* — E. Janssens, *La morale d'Aristote.* — M. S. Gillet, *Les postulats religieux de la pédagogie.* — T. De Hovre, *La pédagogie sociale en Allemagne.* — C. Jacquart, *La criminalité des principaux pays de l'Europe.*

COURS PRATIQUES.

A. Thiéry et A. Michotte, *Laboratoire de psychologie expérimentale.* — D. Nys, *Laboratoire de chimie.* — S. Deploige et M. Defourny, *Conférence de philosophie sociale.* — M. De Wulf, *Séminaire d'histoire de la philosophie du moyen âge.* — L. Noël, *Séminaire d'histoire de la philosophie moderne.* — A. Michotte, *Séminaire de psychologie expérimentale.* — N. Balthasar, *Séminaire de métaphysique.*

CERCLES D'ÉTUDES.

A. Thiéry, *Société philosophique.*

S. Deploige, *Cercle d'études sociales.*

XXIII.

UNE ORIENTATION NOUVELLE DE LA SCOLASTIQUE [1].

Depuis quelque temps, plusieurs collaborateurs de la Rivista di filosofia neo-scolastica insistent sur la nécessité d'imprimer à la renaissance scolastique un caractère nouveau et de diriger ses recherches dans d'autres voies. Il s'agit là d'une orientation des études, des recherches et des constructions qui n'est pas encore fixée dans tous ses détails, mais dont l'idée fondamentale présente cependant des signes de maturité [2].

Qu'il me soit permis de la faire connaître aux lecteurs de la Revue néo-scolastique de philosophie. N'est-ce pas le contact et l'échange de vues entre penseurs appartenant à différents pays, qui doit assurer le développement de la philosophie scolastique ?

Nous sommes convaincus, mes amis et moi, de ce besoin de revision. Bien entendu, il ne s'agit pas de détruire les principes qui se trouvent à la base de cette philosophie. Ceux-ci seront toujours les mêmes, ce sont les principes d'Aristote, des grands docteurs du moyen âge, *sic et simpliciter*, de Boèce à Duns Scot, d'A. de Halès à saint Thomas et à saint Bonaventure.

1) Traduit de l'italien (N. D. L. R.).

2) Je ne citerai pas les nombreux endroits de la Rivista où on a soulevé cette question. C'est qu'elle n'a jamais été traitée *ex professo ;* mais on s'est toujours borné à des remarques éparpillées, çà et là, chaque fois qu'on avait l'occasion de s'occuper du problème critériologique. Les idéalistes n'ont pas manqué de relever cette orientation. Qu'il me suffise de citer ici M. Saïtta, un élève de MM. Croce et Gentile, et qui s'occupe de préférence de l'histoire de la scolastique. Dans la Voce Trentina, septembre 1912, après avoir parlé des vieux *parrucconi* qui répètent toujours les formules scolastiques, il loue le directeur de la Rivista de ce que des jeunes hommes ont surgi qui ont pris connaissance de la philosophie moderne et cherchent vaillamment à libérer la philosophie scolastique des difficultés qu'elle suscite. Et il écrit : « Chez ces jeunes hommes l'idéalisme a laissé des influences et des germes précieux et profonds, bien différents de ceux que le contact avec le positivisme a laissés chez les néo-scolastiques de Louvain. Ils devraient, s'ils veulent réaliser leur programme et démontrer la valeur absolue de la connaissance, laisser là toute scolastique ou néo-scolastique et se mettre à l'école de l'idéalisme ». Nous ne dirons pas les raisons que M. Saïtta expose pour nous convaincre à faire pareille conversion. Mais comme cette invitation a du retentissement et comme on pourrait

Parmi ces principes figurent au premier plan le dualisme du sujet et de l'objet, de Dieu et du monde, de l'esprit et de la matière; des théories comme celles de la matière de la forme, de la puissance et de l'acte ne sont pas moins fondamentales, et j'en dirai autant de la solution du problème de la connaissance, qui tient le juste milieu entre l'idéalisme ou rationalisme d'un côté, le sensualisme et le positivisme de l'autre.

Mais tout en conservant ces principes, l'on veut se mettre sur la voie de nouveaux problèmes et les parcourir jusqu'au fond. Or, voici ce que je pense à ce sujet, et avec moi plusieurs de mes collaborateurs de la Rivista.

Lors des premiers essais de renouvellement de la scolastique, on avait cru que celle-ci était redevable de sa décadence, à la séparation violente qu'elle avait établie entre elle et la science moderne, à la méconnaissance injuste des progrès accomplis sur le terrain scientifique depuis le moyen âge (c'est là l'opinion de M. De Wulf et de bien d'autres). Et l'on disait : si la scolastique doit revivre dans la pensée contemporaine et revendiquer le droit de s'appeler néo-scolastique, il faut, mais il suffit, qu'elle se mette en contact avec les découvertes de la science contemporaine et fasse rentrer dans les cadres de sa conception du monde des résultats définitive-

croire que nous avons vraiment ouvert la porte à l'idéalisme hégélien (quelqu'un n'a-t-il pas dit que nous sommes déjà idéalistes ?), il importe de souligner encore la différence entre ce que nous voulons, à savoir : « dépasser l'idéalisme hégélien, passer à travers l'idéalisme hégélien », — et ce que M. Saïtta nous invite à faire, c'est-à-dire, nous mettre à la remorque de l'hégélianisme. Rappelons à ce sujet la déclaration que l'un de nous a publiée dans la Rivista di Filosofia neo-scolastica (octobre 1912, p. 696) et qui sera prochainement développée : « M. Saïtta veut donc que nous abandonnions notre point de vue de la philosophie scolastique pour adopter son point de vue hégélien. Non, nous ne le ferons pas. Et il est inutile d'en donner les raisons. Nous croyons à la vitalité et à l'historicité *(storicità)* de notre mouvement, parce que, de notre point de vue, nous pouvons critiquer Hégel et les hégéliens. Nous étudierons Hégel et les hégéliens ; nous les étudions avec amour, en reconnaissant chez eux une force de pensée que nous ne trouvons pas dans bien d'autres écoles modernes ou modernisées. Bien plus : Nous pourrions même nous placer à un point de vue hégelien dans l'étude des problèmes philosophiques et toutefois aboutir à des conclusions différentes de celles de M. Saïtta. M. Croce n'a-t-il pas démontré que l'idéalisme de Hégel est dualiste, ou tout au moins conduit au dualisme ? Or, arriver au dualisme signifie ouvrir la porte à Platon, à Aristote, — ce qui veut dire, peut-être, que le monisme est vaincu par le dualisme, l'immanence dépassée par la transcendance. Naturellement, ce raisonnement ne vaut que pour ceux qui n'acceptent pas la correction que Croce à faite de Hégel. Et nous sommes de ce nombre ; jamais elle ne sera acceptée par les dualistes. Il n'est pas nécessaire d'accepter cette correction parce qu'il n'est pas nécessaire d'être moniste pour comprendre la philosophie postkantienne, s'en servir et avoir droit à une place dans l'histoire de la pensée moderne ». Ces idées seront développées dans la Rivista aussitôt qu'on aura fini d'exposer et de critiquer la philosophie de M. Croce.

ment acquis. Que n'avons-nous un saint Thomas qui soit maître de toute la science contemporaine, et sache organiser cet amas immense d'après les idées directrices de la conception scolastique.

Il n'est pas difficile de se rendre compte que ces prétentions sont insuffisantes et illusoires. Ceux qui, par respect exagéré du moyen âge, méprisent cette *coquetterie* des scolastiques vis-à-vis de la science, ont beau jeu vis-à-vis des partisans de cette théorie. « Ne sont-ils pas naturellement portés à ne pas faire de concessions, eux qui tiennent à l'harmonie du système scolastique ? » Et comme les nouveaux venus, les *néo*, protestent, ils répliquent : assurément nous reconnaissons les exigences de la science et ne voulons pas nous dérober devant ses démonstrations, mais si nous refusons de prendre votre bagage scientifique, c'est qu'il se réduit à des hypothèses et à des théories, qui n'ont qu'une valeur *relative,* et qui ne sont point démontrées, au sens que nous attribuons à ce mot ; tandis qu'à nos yeux notre science philosophique est certaine et soustraite à pareilles vicissitudes.

De là dérivent les conflits que tous nos amis connaissent et qui sont bien loin d'être apaisés entre les néo-scolastiques et les thomistes purs.

Il faut bien reconnaître, cependant, que ceux-ci n'ont pas tort en tous points. On ne peut maintenir aujourd'hui une théorie qui réduit la philosophie à une somme de sciences. Soutenir cette théorie, c'est faire du « *positivisme* ». Nés à une époque où le positivisme était triomphant et prodiguait le respect dû à la science, les néo-scolastiques n'ont pas toujours résisté à la tentation de faire la cour à celle-ci (et quant à moi, j'avoue avoir été victime de ces tendances). Or, c'est là une erreur. Science et philosophie sont deux branches hétérogènes du savoir. Car la philosophie est quelque chose de plus, de différent, et de mieux qu'un « simple moyen de traiter la science du sommet des sciences », ou que la « somme des notions et des hypothèses scientifiques ». Elle est *la* science unique et véritable, qui seule constitue le savoir absolu. Tout cela est méconnu par ceux qui, de peur de passer pour moins avancés que les positivistes, songent à intégrer la philosophie par les progrès scientifiques.

Mais il est une autre raison qui donne beau jeu aux thomistes purs, à l'encontre des novateurs. C'est qu'un système philosophique doit être *pensé comme un tout* complet en soi, qu'on ne peut songer à le peindre à neuf ou à le rapiécer dans une de ses parties, d'après des exigences créées soit par la constatation de nouveaux faits, soit par un développement de la pensée. Voilà pourquoi on ne peut se

contenter d'élaborer à nouveau un système en fonction de nouvelles découvertes scientifiques ; naturellement il faut faire aussi cela ; mais il importe *avant tout* et *plus que tout*, que le système soit *repensé comme tel,* c'est-à-dire comme système et conception générale de l'univers. S'il est vrai que de nouvelles exigences philosophiques se sont fait jour (autres que les exigences scientifiques d'où naquit le positivisme), c'est en fonction de ces exigences qu'il faut repenser le système scolastique, pour tenir compte de leurs données [1]). Si donc on veut réaliser la formule : « penser le système scolastique en fonction de la pensée moderne », il faut reconnaître d'abord que l'histoire de la philosophie n'est pas, comme l'affirme quelqu'un que nous connaissons tous, l'histoire des aberrations de l'esprit humain, mais l'effort effectué par l'intelligence pour arriver à la solution des grands problèmes de la pensée. Ce serait une autre erreur de voir dans l'histoire de la philosophie moderne un chaos désordonné de théories opposées entre elles. Elle accuse, au contraire, un processus logique et par degrés, dans lequel chaque système nouveau remplace, s'assimile et dépasse [2]) le système qui lui a frayé la voie. Reconnaître cela revient à dire que la scolastique, si elle veut répondre aux exigences actuelles de la pensée philosophique et être vivante, doit parcourir le chemin que la philosophie moderne a parcouru, s'assimiler les éléments qui sont assimilables, pour dépasser [3]) les systèmes antérieurs par un progrès critique. A cette condition seulement elle répondra aux exigences de la mentalité philosophique d'aujourd'hui.

Et s'il en est ainsi, il faut changer de route, ce qui, je le sais, exigera du travail et de la peine. Mais il nous faut avoir confiance dans nos convictions et dans le patrimoine d'idées qui nous sont chères. De même qu'il fut facile de tenir tête aux positivistes, de même il sera possible de lutter contre l'idéalisme contemporain.

Essayons, c'est-à-dire faisons une nouvelle fois la revue de nos principes, déterminons leur portée et agissons avec l'idéalisme comme les néo-scolastiques ont agi avec le positivisme. Etudions-le pour nous l'assimiler autant qu'il est assimilable. Les éléments incompatibles avec la *philosophia perennis* tomberont d'eux-mêmes

1) Laissons donc en paix le positivisme qui disparaît, et travaillons plutôt à défendre ce que nous croyons être la vérité, contre les attaques bien plus puissantes de l'idéalisme qui se réveille. A quoi bon gaspiller tant de force et de temps pour combattre un mourant ?

2) Il n'y a pas, je crois, en français un mot pour exprimer, d'un point de vue philosophique, ce que nous appellons *superamenta.*

3) En italien *superare.*

comme tombe ce qui n'est pas marqué de la vérité. Dépasser un système philosophique ne signifie pas seulement faire œuvre négative et destructive. Dépasser comporte le triage de ce qui doit être retenu et de ce qui doit être rejeté. Voilà pourquoi nous conseillons depuis longtemps l'étude de Kant, Hegel et de tous les philosophes modernes. Cette étude est une question de vie ou de mort. Si, dans ce travail critique, quelque doctrine d'antan est destinée à disparaître, c'est qu'elle constitue un élément contingent. Nous avons trop de confiance dans la vitalité éternelle du *noyau* de la scolastique pour craindre un seul instant qu'il puisse être entamé.

Au demeurant, il est un point de doctrine où l'idéalisme ne doit nous inspirer aucune crainte : la doctrine du savoir absolu que le positivisme récusait. Il y a là un terrain d'entente commune. Mais il importe de défendre contre la philosophie de l'*identité* (du sujet et de l'objet) celle de la *conformité (adaequatio rei et intellectus)* et d'opposer aux exagérations de la philosophie postkantienne le juste milieu de l'aristotélisme scolastique. Tout cela, après avoir pris connaissance des données du problème et après examen de toutes les doctrines qui, avec plus ou moins de succès, ont essayé de justifier le point de vue traditionnel devant les critiques de l'idéalisme. Le rosminianisme et le giobertianisme ne sont-ils pas des tentatives de ce genre dont il importe de tenir compte ?

Nous sommes persuadés que pareil programme doit mener à des résultats excellents. Le problème qu'il importe de résoudre d'urgence aujourd'hui est celui de la connaissance.

Nous sommes perdus si nous ne pouvons démontrer l'objectivité du savoir contre l'idéalisme critique. Le réalisme naïf de nos pères est insuffisant ; car, s'il répond à un besoin vague de réalité objective, il est impuissant à dissiper le doute que la critique et le scepticisme ont réveillé dans l'âme humaine. Il faut reconnaître aux néo-scolastiques (et principalement au Card. Mercier) le mérite d'avoir fait un pas en avant, d'avoir compris la nécessité d'accepter l'état de choses créé par la critique philosophique et d'avoir cherché une justification de l'objectivité du savoir. Cependant, le dernier mot n'est pas dit sur ce troublant problème ; et plusieurs collaborateurs de la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, que j'ai l'honneur de diriger, ont montré en quoi il convient de développer la solution néo-scolastique du problème. Le débat n'est pas encore apaisé parmi nos amis. L'histoire de la philosophie moderne atteste, selon nous, l'effort accompli par l'esprit humain, sous l'impulsion d'une exigence obscure et profonde, pour se débarrasser du doute et

conquérir l'objectivité du connaître. Mais pour en arriver là où l'idéalisme n'a pu mener, nous croyons qu'il faut *passer par l'idéalisme, continuer les tentatives qu'il a faites avant nous.* Ceux qui nous ont précédés sont tombés sur la brèche ; mais c'est grâce à eux que nous pourrons pénétrer dans la forteresse ennemie. Voilà où nous tendons. Et la foi inébranlable que nous avons dans la valeur du savoir absolu nous rend sûrs de la victoire.

Après tout, il s'agit, comme on le voit, d'une question de tactique. Il est nécessaire de prendre position devant l'idéalisme, comme on l'a fait jadis devant le positivisme. Si les premiers néo-scolastiques durent se placer sur le terrain des adversaires, faire de la polémique *positive et négative à la fois*, tenir compte des sciences expérimentales, ériger des laboratoires (car il faut toujours combattre l'adversaire avec les mêmes armes) ; aujourd'hui, au contraire, la néo-scolastique a besoin de porter sa polémique, *positive et négative*, contre l'idéalisme.

Les principes restent les mêmes. Mais au lieu d'insister sur la partie philosophico-scientifique de la pensée scolastique, il vaut mieux accentuer le côté spéculatif, faisant usage des armes dont se servent nos adversaires. C'est dans ce sens qu'il faut modifier le programme néo-scolastique. Il va sans dire que, pour ce faire, la néo-scolastique ne doit pas renoncer à la partie scientifique de son programme. Bien au contraire, elle doit la défendre contre le mépris des idéalistes absolus.

Voilà quelques idées que mes amis et moi discutons depuis quelque temps et qui, esquissées ici très rapidement, mettent en lumière notre programme. Ainsi que je le disais en commençant, nous espérons pouvoir bientôt lui donner une forme concrète et réaliser ces besoins et ces aspirations. Mais avant de formuler ce programme en détail, nous aimerions de savoir au préalable ce que pensent à propos de ces idées ceux qui comme nous travaillent, dans d'autres pays, au renouvellement de la philosophie scolastique. Ce qui m'a amené à écrire ce qui précède et à refléter aussi la pensée de plusieurs de ceux qui travaillent avec moi, c'est l'espoir de provoquer sur ce sujet la parole de ceux qui ont quelque chose à nous apprendre.

Dr Agostino Gemelli,
Directeur de la Rivista di Filosofia Neo-Scolastica.

XXIV.

LE MOUVEMENT NÉO-SCOLASTIQUE.

Faut-il changer l'orientation de la néo-scolastique ? — Nous publierons volontiers les réflexions que pourrait suggérer à nos lecteurs l'intéressante note du P. Gemelli sur l'orientation nouvelle qu'il conviendrait d'imprimer à la néo-scolastique. Comme il met en cause l'œuvre entreprise par l'Institut de Louvain, qu'il nous soit permis de fournir ici quelques renseignements complémentaires.

D'abord « les thomistes purs » dont parle le P. Gemelli comprendraient fort mal l'idée inspiratrice de la néo-scolastique, s'ils ne voyaient en elle qu'une simple *juxtaposition* de la philosophie du moyen âge et des sciences modernes. Qu'on lise à ce sujet le discours prononcé, il y a vingt ans, par le Cardinal Mercier au Congrès de Malines, ou, mieux encore, les premières pages de sa *Métaphysique*, on se rendra aisément compte que les relations des sciences particulières et de la philosophie sont tout autre chose qu'un voisinage poli. Les néo-scolastiques tiennent compte du donné scientifique dûment établi, parce que ce donné scientifique étend la sphère de nos emprises sur le réel, et qu'une philosophie ou une conception synthétique du réel ne peut se désintéresser de ce réel. Tenir compte des données scientifiques, c'est déjà *repenser la doctrine scolastique* suivant les exigences de l'esprit contemporain. Par exemple, étudier le phénomène vital en s'inspirant des travaux biologiques, c'est *repenser* la définition bien connue : « ens vivens est substantia cui convenit secundum suam naturam movere seipsum », et pas seulement agrémenter une formule ancienne de quelques ornements scientifiques. Par exemple encore, déclarer au nom des faits établis par la chimie moderne, que dans tout composé inorganique l'unité va de pair avec une certaine hétérogénéité, c'est *repenser* la notion scolastique du *mixtum* [1]). Quant au reproche de coquetterie vis-à-vis du positivisme, c'est de l'enfantillage, et les néo-scolastiques sont de ceux qui ont le plus vigoureusement combattu

1) Cfr. Nys, *Cosmologie* (Louvain, 1906), p. 407.

l'outrecuidante prétention des positivistes à détenir le monopole du souci scientifique.

Mais le P. Gemelli semble dire que jusqu'ici les néo-scolastiques « se sont contentés d'élaborer le système ancien en fonction de » nouvelles découvertes scientifiques ». Et pareille prétention, dit-il, est « insuffisante et illusoire ». Il serait temps de « changer de route » et de repenser les doctrines philosophiques du moyen âge en fonction des systèmes philosophiques modernes et contemporains, s'assimiler ce qui est assimilable, rejeter ce qui est défectueux [1]). Or il y a un quart de siècle que les néo-scolastiques d'Allemagne et de Belgique sont entrés dans la voie que le P. Gemelli veut frayer. Un exemple entre cent autres est la fine et décisive critique que fait le Cardinal Mercier de la théorie scolastique de la substance en fonction du phénoménisme de Hume, de Stuart Mill, de Taine [2]). On y voit que la distance entre le phénoménisme et le substantialisme n'est pas si grande qu'on se plaît d'ordinaire à l'affirmer, — d'une part, certains scolastiques ayant eu tort de croire que nous pénétrons l'élément *spécifique* de la substance, les phénoménistes, d'autre part, étant obligés de reconnaître avec Hume, leur maître, que « toute perception est une substance ». « La substance, dit Hume, n'est pas un *substratum*, c'est quelque chose qui peut exister par soi-même, *something that can exist by itself* ». D'où il résulte que le phénoménisme tel que ses initiateurs l'ont compris n'a pas le « caractère absolu, et par suite indéfendable que certains interprètes lui prêtent. Il nie — encore est-ce en un sens à définir — la cognoscibilité de la nature spécifique des êtres, mais ne va pas jusqu'à faire table rase de toutes les substances de la nature et du moi ».

Le cartésianisme qui survivait, il y a une dizaine d'années, dans le spiritualisme vaporeux de certains milieux français ; le posi-

1) Si, me plaçant *à un point de vue purement historique*, j'ai écrit que l'indifférence des scolastiques du XVIIe siècle vis-à-vis des découvertes scientifiques fut *une* cause de leur discrédit, je n'ai jamais soutenu que ce fut l'*unique cause*. Bien au contraire. L'ignorance de leur propre doctrine et leur attitude de faiblesse devant les nouvelles philosophies des XVe, XVIe et XVIIe siècles contribuèrent dans une mesure autrement grande à la décadence de la scolastique médiévale. Le malentendu des hommes de science et des aristotéliciens au XVIIe siècle ne fut qu'*un* épisode « de minime importance en lui-même, mais qui emprunta aux circonstances une portée considérable ». *Hist. de la philos. médiévale*, 1912, p. 613. Cfr. p. 588 et suiv. — Quant à l'étude des systèmes philosophiques contemporains réclamée par le P. Gemelli, j'ai montré sa nécessité, d'ailleurs après bien d'autres, dès 1904, dans mon *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. Le § 22 est intitulé : *La néo-scolastique et l'histoire de la philosophie*.

2) *Le phénoménisme et l'ancienne métaphysique*, Rev. néo-scol. de phil., 1901, p. 321 et suiv.

tivisme qui, soit dit en passant, ne nous paraît pas à la veille de disparaître, et surtout le kantisme qui imprègne si profondément la mentalité contemporaine, ont été successivement étudiés et criblés d'un point de vue scolastique. Les critiques du kantisme par S. E. le Cardinal Mercier et par Sentroul ont attiré l'attention des kantiens allemands et R. Eucken a reconnu dans la conception scolastique la rivale du kantisme, *Der Kampf zweier Welten.* Peu de philosophes contemporains ont échappé à la critique néo-scolastique. Et ce travail de critique, de triage et d'assimilation se poursuivra sans trêve, car la néo-scolastique est mobile comme tout ce qui vit. L'arrêt de son évolution serait le signal d'une nouvelle décadence.

Il est donc superflu d'engager la scolastique dans une orientation qu'elle poursuit ou de modifier son programme.

En réalité, ce que veut le P. Gemelli c'est qu'on fasse des *applications* nouvelles d'un programme *existant,* et qu'on tienne compte « pour le dépasser » de l'idéalisme néo-hégélien qui revit, en Italie, sous l'impulsion de B. Croce et de Gentile. En quoi tous l'approuveront. Si le néo-hégélianisme se réveille, il faut compter avec lui, comme il faut discuter avec l'humanisme de Schiller, et répondre aux attaques que le maître d'Oxford vient d'accumuler contre la logique scolastique dans son livre *Formal Logic.* Nos amis d'Italie sont mieux placés que personne pour signaler et suivre les progrès du néo-hégélianisme. Mais qu'on n'exagère pas son importance. Quelle que soit sa sphère d'influence en Italie, l'idéalisme néo-hégélien est loin d'être l'adversaire καθ' ἐξοχήν, et la forme dominante de la philosophie contemporaine.

On a pu voir une fois de plus par la communication du P. Gemelli que les néo-hégéliens rompent volontiers une lance contre les scolastiques. C'est parfait. Mais que de grâce ils étudient la scolastique avant de la combattre. Pour attaquer une doctrine, c'est bien le moins qu'on la comprenne. N'est-il pas lamentable de voir M. Saïtta traiter Suarez de panthéiste ? [1]) Et quand il reproche à l'école de Louvain de s'être ouverte aux infiltrations positivistes, il prouve manifestement qu'il n'entend rien à l'idéologie scolastique. S. E. le Card. Mercier fit un jour une cinglante réplique à un autre spiritualiste outrancier, M. Billia, qui croyait avoir découvert le virus matérialiste dans la néo-scolastique [2]).

1) Revue Néo-Scolastique, 1912, p. 435. Cf. p. 315.

2) L'ouvrage de Billia vient de paraître en seconde édition, *L'esiglio di Sant' Agostino*, et on y trouve reproduite à nouveau la sotte accusation de matérialisme qu'il dirigea contre un livre publié par M. G. Decraene, aujourd'hui professeur à l'Université de Liége.

M. Saïtta ferait bien de lire ces pages nerveuses. Espérons qu'il sera mieux averti dans un nouveau volume qu'il vient de publier sur les origines du néo-thomisme (Bibliotheca di cultura moderna : *Le origini del neo-tomismo*. Bari, Laterza, 1912). L'ouvrage est préfacé par G. Gentile et il en sera rendu compte ultérieurement.

L'enseignement philosophique à l'Institut catholique de Paris. — La Revue de Philosophie du 1er août étudie l'organisation nouvelle des études philosophiques à l'Institut catholique de Paris. Voici les passages saillants :

« L'enseignement philosophique, jusqu'ici partagé entre la Faculté canonique de Philosophie et la Faculté des Lettres, sera unifié et régi directement par son collège doctoral et son doyen.

La durée normale des études sera de trois ans. L'enseignement des deux premières années (Licence) portera sur tout l'ensemble de la Philosophie et sur les Sciences annexes. La troisième année (Doctorat) sera une année de spécialisation. C'est également pendant cette troisième année que ceux qui le désirent pourront se préparer à la Licence de l'Etat. Aucun ecclésiastique ne pourra se présenter à la Licence de l'Etat sans être pourvu au préalable de la Licence en philosophie scolastique.

Toutefois, ceux qui arriveront à l'Institut catholique déjà munis du diplôme de Bachelier en philosophie scolastique, pourront être assimilés aux étudiants de deuxième année, à condition de suivre simultanément les cours de la première et de la deuxième année.

MM. Bulliot et Piat ont été admis, sur leur demande, à faire valoir leurs droits à la retraite. MM. Blanche et Voisine ont été nommés professeurs-adjoints. »

Les matières seront distribuées comme suit entre les trois années :

I. Cosmologie ; Psychologie et Introduction à la Philosophie ; Introductton à la Logique ; Morale ; Travaux de Psychologie expérimentale ; Biologie générale ; Sciences mathématiques et physiques.

II. *a)* Cours obligatoires : Logique scientifique ; Ontologie et Théodicée ; Histoire de la Philosophie (ancienne, médiévale, moderne) ; Questions spéciales de Cosmologie, de Logique, de Psychologie et de Théorie de la connaissance, de Morale, d'Histoire de la Philosophie.

b) Cours à option : Sciences mathématiques, physiques, anatomie et physiologie, psychologie infantile et pédagogie, économie politique.

III. *a)* Cours obligatoires : Questions spéciales de Cosmologie, de Logique, de Psychologie, de Théorie de la connaissance, de morale ;

Histoire de la Philosophie ancienne, médiévale, moderne et questions spéciales.

b) Cours à option : même programme que la seconde année.

Et la note conclut :

« Il est aisé de discerner les principes pédagogiques qui servent de base à cette organisation.

L'éducation d'un jeune philosophe comporte deux stades : d'abord un enseignement s'étendant à tout l'ensemble de la philosophie, ensuite une initiation aux recherches spéciales. Ces deux stades sont indispensables : d'une part, une spécialisation prématurée serait infructueuse, car tout se tient en philosophie et l'on ne peut utilement approfondir une partie sans avoir exploré l'ensemble ; d'autre part, cette première exploration ne saurait suffire, l'initiative et la vigueur de l'esprit ne s'acquièrent que dans les recherches spéciales. C'est pourquoi, dans la nouvelle organisation, l'enseignement des deux premières années comprend un cours de Philosophie, tandis que la spécialisation, commencée en seconde année, domine en troisième année.

La formation méthodique de l'esprit philosophique s'opère suivant une progression qui va du moins abstrait au plus abstrait. D'ailleurs, à jeter d'emblée l'étudiant au milieu des discussions les plus abstraites, on courrait grand risque, sinon de lui fausser l'intelligence, au moins de le rebuter, surtout à une époque où le progrès des sciences positives a développé le goût du concret. Aussi semble-t-il opportun de placer l'étude de la cosmologie et de la psychologie avant celle de l'ontologie, de la théodicée et de la méthodologie scientifique.

L'enseignement d'une doctrine philosophique doit précéder celui de l'histoire des doctrines diverses, si l'on veut écarter le danger de former des sceptiques ou des dilettantes de la pensée, plutôt que des penseurs de conviction.

De même, pour soustraire les étudiants au péril très menaçant de l'anarchie intellectuelle et favoriser le développement continu et harmonieux de leur esprit, il est nécessaire que l'enseignement des divers professeurs s'établisse sur une base doctrinale commune. Tous les professeurs de la Faculté appartiennent à la même école philosophique : leur enseignement sera conforme aux principes essentiels de la tradition aristotélicienne et scolastique.

Enfin, conformément à l'esprit de cette philosophie, l'intelligence de l'étudiant sera maintenue en contact avec les réalités concrètes par l'étude simultanée des sciences positives. L'expérience a montré que, faute de ce contact continuel, les jeunes philosophes perdent

le sens du réel, et s'engouent pour les constructions les plus artificielles de la raison et de l'imagination. D'ailleurs, comment édifier une cosmologie indépendamment des données physiques et biologiques, une psychologie sans tenir compte de la physiologie et des expériences de laboratoire? Comment disserter utilement sur la méthodologie si l'on n'a pas soi-même mis en œuvre les méthodes de chaque groupe de sciences? Toutefois, vu le peu de temps consacré à cet enseignement scientifique, il est évident que les étudiants ne seront pas introduits dans le dédale infini des détails techniques; on ne pourra leur présenter que des vues d'ensemble et des exemples de recherches expérimentales sur les questions qui peuvent intéresser les philosophes. »

Ces principes pédagogiques sont excellents et la Revue de Philosophie les met en pleine lumière. Ce sont les mêmes, sans exception, qui inspirent le programme des études à l'Institut de Louvain. Ils ont été brillamment fixés par le Cardinal Mercier dans une introduction au *Manuel de Philosophie* publié à Louvain. La formation des étudiants par un groupe de professeurs imbus d'une même conception philosophique peut seule former des convaincus. En France, dans la plupart des centres officiels, l'on confond l'initiation philosophique avec l'exposition internationale des idées d'autrui [1]). Combien l'organisation nouvelle sera efficace pour prémunir les jeunes ecclésiastiques de ce péril d'anarchie intellectuelle!

Il y a là un triomphe nouveau pour les idées qui sont chères aux néo-scolastiques, et nous ne doutons pas que les hommes de grand talent à qui se trouve confié l'enseignement philosophique de l'Institut de Paris ne lui impriment un nouvel essor.

Cours et Conférences. — Aux Facultés catholiques d'Angers: M. Delaunay: *Psychologie des sentiments; La psychologie de la volonté chez Schopenhauer.* — M. Diès: *L'intellectualisme; L'aristotélisme.* — M. Leroux: *La critériologie; Questions d'histoire de la philosophie scolastique.* — M. Morlais: *La philosophie des Pères de l'Eglise.*

— A l'Institut catholique de Lille: M. Dehove: *Questions choisies et auteurs du programme.* — M. Bouché: *Metaphysica generalis.* — M. Mahieu: *Logica; Jus naturale.*

1) C'est ainsi que, sous le titre: *Initiation philosophique*, M. Emile Faguet vient de publier un abrégé d'histoire de philosophie. Singulière initiation!

— A l'Institut catholique de Lyon : Mgr Blanc : *Histoire de la philosophie du moyen âge.* — M. Ollion : *Le spiritualisme.*

— A l'Institut catholique de Toulouse : M. Michelet : *Morale et philosophie religieuse.* — M. Boylac : *Psychologie et histoire de la philosophie.* — M. Senderens : *Philosophie des sciences.*

— A la faculté des lettres de l'Université de Paris : M. Picavet : *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales ; Plotin chez les mystiques latins, byzantins, arabes et juifs du VIIIe au XIIIe siècle ; Bibliographie critique de l'histoire générale et comparée des philosophies médiévales avec explication des textes les plus importants du VIIIe au XIIIe siècle.*

— Au programme des études supérieures de philosophie, à Caen : *Le principe d'individuation selon saint Thomas et selon Duns Scot.*

— A Aix-Marseille : M. Blondel : *Tradition et progrès en philosophie ; la continuité historique et le renouvellement actuel des méthodes philosophiques.* — M. Segond : *Problèmes de logique générale : les éléments d'une logique de la vie, d'une logique de la pensée et d'une logique de l'action.*

— A Aix-Marseille, la *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin est désignée, par la faculté de philosophie, comme texte d'études. De même à Grenoble, on a choisi la *Summa theologica*, 1^a Pars.

— A l'Université de Fribourg. — Faculté de théologie : R. P. Manser : *Philosophia generalis et Logica ; Geschichte der Philosophie von Plato bis Augustin.* — R. P. Montagne : *Theologia naturalis ; Histoire de la philosophie grecque ; Aristote ; Les preuves de Dieu.* — Faculté des Lettres : R. P. de Munnynck : *Cosmologia ; La psychologie de l'intelligence ; La psychologie de la religion ; Analyse et critique de l'essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson.* — R. P. Michel : *Philosophia moralis (Ethica generalis) ; Geschichte der neueren Philosophie ; Kant's Kritik der reinen Vernunft.*

— A l'Université catholique de Washington, M. Moore enseigne *L'introductton à la philosophie ; La psychologie expérimentale.* — M. Turner : *La logique ; Les théories épistémologiques ; La métaphysique ; L'histoire de la philosophie ancienne, médiévale, moderne* (y compris *L'histoire de la philosophie néo-scolastique).* — M. Pace : *La cosmologie ; La psychologie ; La psychologie sociale ; La psychologie génétique et comparée ; La philosophie dc l'esprit d'après saint Thomas.* — M. Fox : *La morale et son histoire.*

— Cours et conférences de la Revue de philosophie à l'Institut catholique de Paris, 19, rue d'Assas : A. D. Sertillanges : *Le mariage.* — G. Jeanjean : *Ce qu'il y a de pédagogique dans*

Rousseau. — J. Maritain : *La philosophie de M. Bergson et la philosophie chrétienne.* — X. Moisant : *Le péché originel.*

Concours. — L'*Académie des sciences morales et politiques* d'Espagne, désireuse d'honorer la mémoire de Menendez y Pelayo, met au concours une étude sur Raymond Lulle et son école. Le meilleur travail recevra un prix de 6000 fr. Les manuscrits doivent être envoyés avant le 30 septembre 1914.

Il y a lieu de s'en féliciter. La philosophie de Lullus est mal connue jusqu'ici et fait l'objet d'exposés contradictoires. Un travail complet, puisé aux sources, pourra seul faire la lumière.

Décès. — Le R. P. Vincent Maumus, O. P., décédé le 13 juin à Mirande, où il était né le 15 juillet 1842, est un membre distingué de l'Ordre des Frères-Prêcheurs. Parmi ses publications philosophiques citons : *La doctrine spirituelle de saint Thomas d'Aquin*, 1885 ; *Saint Thomas d'Aquin el la Philosophie cartésienne*, 1890 ; *Les Philosophes contemporains*, 1891.

Etudes sur le mouvement néo-scolastique. — La Ciudad de Dios, dans sa livraison de septembre, termine une étude documentée sur l'Ecole de Philosophie de Louvain, sous la signature de M. V. Burgos, *La Escuela de Filosofia neo-escolastica de Lovaina.*

Le P. Pesch, dans les Stimmen aus Maria-Laach (1912, H. 2, pp. 149 et suiv.), publie un article sur le renouveau du scotisme en France, où il analyse les publications du P. Déodat, et la réédition que celui-ci vient de faire de divers écrits du Maître Franciscain. Voici comment l'auteur conclut : « Les scotistes ont malheureusement négligé de bien des façons la magnifique synthèse de Duns Scot. Les *Capitalia* présenteront assurément l'avantage de remettre celle-ci à l'honneur. Sans doute, on ne peut pas venir en aide aux aveugles volontaires ; mais il en est beaucoup d'autres qui désirent voir... Beaucoup d'assertions du P. Déodat prêtent à la critique. Nous renonçons ici à en faire la discussion. Quiconque s'intéresse aux grandes entreprises scientifiques du moyen âge, trouvera dans les *Capitalia Scoti* un instrument de travail digne d'éloge (p. 159).

— M. Masnovo termine dans la Rivista di filosofa neo-scolastica d'octobre 1912, son étude critique des jugements que M. Gentile a formulés sur le néo-thomisme italien.

Publications nouvelles. — *Elements of Logic* by H. E. cardinal Mercier. — The 3d edit. translated by Ewan Macpherson (New-York, 1912).

— *Le conflit de la morale et de la sociologie*, par Mgr Deploige. Louvain, 1912. Cette deuxième édition est augmentée d'une préface où l'auteur fait la mise au point de quelques critiques que la Revue de métaphysique et de morale a formulées.

— *Theologiae dogmaticae elementa collegit* P. B. Prevel. Ed. 3a studio P. Miquel, SS. CC., 2 vol. Paris, Lethielleux. Le tome I contient entre autres des chapitres *De Deo uno et trino* et *de Deo Creatore.*

— Le P. René Jeannière, professeur à la maison Saint-Louis à Jersey, fait paraître une *Criteriologia vel critica cognitionis certae* (Paris, Beauchesne, 1912), inspirée de la Critériologie de S. E. le Cardinal Mercier : « in hoc autem perficiendo ducem secuti sumus Em. D. J. Card. Mercier, cujus criteriologia — nunc sexies edita (1911) — multis ubique laudibus celebrata... ».

M. De Wulf.

XXV.

NÉCROLOGIE. — LÉON DE LANTSHEERE.

Léon De Lantsheere, professeur de droit à l'Université de Louvain, brusquement emporté le 26 août dernier, fut un des membres fondateurs de la Revue néo-scolastique de philosophie. Nous remplissons le douloureux devoir de rendre un hommage ému à sa mémoire. Intelligence merveilleusement douée, L. De Lantsheere s'était répandu dans la culture des sciences les plus diverses, avec une maîtrise dont rendent unanimement témoignage ceux qui l'abordaient. Il pratiquait le mot de Térence : *homo sum, et nihil humani a me alienum puto.* Droit, mathématiques, langues et civilisations anciennes, histoire de la littérature et des arts : tout lui était familier. Mais la philosophie demeura l'avenue centrale vers laquelle il faisait converger ses autres études, et ceci nous ramène au temps déjà lointain où il nous apparut comme un des premiers ouvriers de l'œuvre de restauration néo-scolastique, à laquelle le cardinal Mercier attacha son nom. Sous la direction de ce maître, il se trempa aux solides doctrines de la métaphysique aristotélicienne et scolastique, et ce fut une empreinte indélébile pour sa belle intelligence. L'Institut de Philosophie n'existait pas encore, mais S. E.

le cardinal Mercier s'était entouré de quelques jeunes hommes d'élite à qui il inculquait l'amour de la philosophie.

C'était une épreuve peu banale que le « doctorat en philosophie selon saint Thomas », tel qu'il était organisé alors. La soutenance publique de thèses, avec des objectants tels que le P. de San, S. J., était justement redoutée. Elle était précédée de la publication d'une dissertation doctorale. Celle de L. De Lantsheere a pour titre : *Du bien au point de vue ontologique et moral* (1886), et ce titre suffit à montrer qu'elle est taillée dans le roc vif de la philosophie pure. L'auteur y établit un vigoureux parallélisme entre l'attitude du thomisme et celle du kantisme, vis-à-vis des grands problèmes de la finalité logique, ontologique, morale. Pourquoi s'attaquer à cet adversaire de marque qu'est le philosophe de Koenigsberg ? La préface nous l'apprend : « Si je me suis attaqué particulièrement à la philosophie kantienne, c'est que je la considère comme opposée directement et presque contradictoirement à la philosophie scolastique. La rénovation actuelle dont les théories de Kant sont l'objet en Allemagne, le caractère traditionnel qui leur est donné, l'affirmation hardie, axiomatique de leurs principes les plus contestables, à l'égal de vérités dont la vraie philosophie ne saurait se passer, ont achevé de me déterminer.

» Montrer comment les mêmes données sont à la base de la philosophie scolastique et de la philosophie de Kant, faire saisir exactement dans la marche dialectique de celui-ci le paralogisme, la pétition de principe, l'hypothèse hasardée qui le font dévier de la vérité, placer par là même les solutions de l'école dans une lumière rendue plus vive par le contraste, tel a été le point de vue spécial auquel je me suis placé dans les pages qui suivent » (pp. XI et XII).

Plus loin, il appelle quelque part la construction « bizarre mais logique » du kantisme : la « philosophie traditionnelle renversée » (p. 138). A vingt-six ans de distance, combien frappant ce jugement de L. De Lantsheere sur l'antagonisme de saint Thomas et de Kant, et comme les événements sont venus lui donner raison. En ces vingt-six dernières années, le kantisme a pris un essor considérable, et le thomisme, dont on connaît les progrès incessants, tend de plus en plus à devenir la philosophie des spiritualistes catholiques. En vérité, comme l'ont dit Paulsen et Eucken, longtemps après que parut la dissertation de L. De Lantsheere, le conflit du thomisme et du kantisme est la lutte de deux mondes. L. De Lantsheere a pu suivre les évolutions des grandes philosophies rivales qu'il avait étudiées dans cette œuvre de jeunesse, car nul n'était

mieux averti que lui des publications touchant à l'histoire de la philosophie contemporaine.

Pour les nombreux jeunes gens qu'il a formés à ses leçons, L. De Lantsheere est un grand exemple : sa carrière scientifique ne témoigne-t-elle pas de l'influence décisive et bienfaisante que la philosophie, la métaphysique surtout, exercent sur l'homme de culture ?

M. De Wulf.

COMPTES RENDUS.

Charles Sentroul, *Kant und Aristoteles*, ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs. Un vol. de xiv-368 pp. — Kempten, Kösel, 1911.

La Revue néo-scolastique annonça, dans la livraison de février (p. 133), la traduction en allemand d'un ouvrage de Mgr Sentroul, *Kant und Aristoteles*. Elle rappella à cette occasion les appréciations flatteuses que ne ménagèrent pas à l'auteur les juges de la *Kantgesellschaft* (tels Riehl et Vaihinger), qui couronnèrent ce travail de l'auteur.

Il s'agit ici moins d'une traduction que d'un ouvrage nouveau. Ce diptyque met en présence la critériologie et la métaphysique d'Aristote et de Kant et venge le premier des critiques du second. Après une introduction (Kurzer Ueberblick über die kantische und die aristotelische Erkenntnislehre), l'auteur expose dans le chapitre I le dogmatisme réaliste d'Aristote ; il résume sa théorie de la vérité dans la solution de deux antinomies : la première apparaît quand on compare la notion simpliste du vrai (conformité de la chose et de la connaissance) avec cette thèse que la vérité logique n'appartient qu'au jugement ; la seconde réside dans l'opposition des caractères du réel individuel et concret, et de ceux de l'objet pensé, abstrait et général. Après avoir tour à tour justifié la vérité des jugements d'ordre idéal et celle des jugements d'ordre réel, et avoir montré notamment, en ce qui concerne les jugements analytique ou d'ordre idéal, qu'ils sont vrais, *sans être des truismes*

(contre Kant), l'auteur conclut : « Nous pouvons légitimement résumer ainsi les idées d'Aristote : la vérité logique est la correspondance du jugement et de la vérité ontologique, que celle-ci appartienne à l'ordre idéal ou à l'ordre réel ; les jugements humains sont susceptibles de vérité logique » (p. 98, traduct.).

Le dogmatisme aristotélicien n'établit donc aucun divorce entre le concept de vérité et la connaissance du réel.

Chez Kant il en est autrement. Les chapitres II et III (Die Wahrheit nach Kant ; Die sinnliche Wirklichkeit nach Kant) exposent la solution kantienne du problème de la vérité [1]), mais ils font partie d'un ensemble remarquable (chap. II-V) consacré à l'exposé intégral de la critériologie kantienne et qu'il est impossible de suivre ici par le détail. Cet exposé est le commentaire d'une seule phrase de Kant, « so fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Ideen » (p. 17). L'auteur la démembre et la prend pour devise des chapitres III, IV, V : toute connaissance humaine commence par des intuitions (chap. III, Die sinnliche Wirklichkteit nach Kant), va de là à des concepts (chap. IV, Der Begriff *a priori* nach Kant und die Synthesis der Erfahrung), et finit par des idées (chap. V, Die metaphysischen Ideen nach Kant). Il en résulte au profit de cet exposé une unité et un ordre parfaits. Au fur et à mesure qu'on avance, des résumés comparatifs renseignent le lecteur sur les différences principielles qui existent entre ces divers éléments de la théorie kantienne et les enseignements d'Aristote.

Le chapitre V, consacré à la métaphysique de Kant, ramasse en une conception d'ensemble la métaphysique spéculative et la métaphysique morale. Il met en relief les différences que Kant établit entre la science et la métaphysique, et on y voit que le dualisme kantien de la science et de la morale est un élément organique du système. Kant a du coup conçu son système comme du *savoir* insuffisant qui serait repensé par une *croyance* absolue, et il a voulu démontrer qu'il en doit être ainsi. La morale n'est donc pas un correctif, par manière d'expédient et inventé après coup, du subjectivisme théorique.

Après cette étude intégrale de la critériologie kantienne, dont nous n'avons signalé ici que la charpente, M. Sentroul revient, dans le chapitre VI, à la métaphysique d'Aristote. Il explique, à la fin de

1) A l'encontre de Riehl, M. Sentroul montre par une longue série de preuves, que les lois auxquelles Kant fait allusion en parlant de vérité, sont des lois psychologiques (pp. 122-129).

son introduction (p. 31), les raisons de la méthode d'exposition suivie : l'exposé de la conception aristotélicienne est coupé en deux (chap. I et chap. VI). Tout en admettant les raisons de l'auteur, nous nous demandons s'il n'eût pas mieux valu, comme dans l'exposé du kantisme, présenter les solutions aristotéliciennes d'une venue.

Au demeurant, le chapitre VI est un des plus neufs, et l'auteur explique fort bien pourquoi, chez Aristote, aucun antagonisme n'existe entre la science et la métaphysique. C'est par l'analyse du jugement que M. Sentroul établit l'objet de l'intelligence (§ 6), de la science et de la métaphysique ; c'est par l'analyse du jugement qu'il marque la prépondérance de la métaphysique (n° 11), l'unité du savoir (nos 12-14) et ses limites (n° 15). Ainsi, Kant est discuté sur son propre terrain, car pour Kant « penser c'est juger ». Mais l'auteur combat le dualisme kantien et venge à la fois la valeur de la science et de la métaphysique. Voici en raccourci, comment il explique cette position centrale du jugement dans la vie de l'esprit : la copule verbale *est* manifeste l'objet formel commun de l'intelligence ; l'objet formel propre se signale et dans le *prédicat* qui atteint une quiddité abstraite, et dans le *sujet*, qui est fourni par des données individuelles et sensibles.

Un appendice est consacré à la philosophie religieuse de Kant.

Nous ne pouvons trop recommander la lecture de ce livre clair, précis, vigoureux, à tous ceux qui veulent s'initier aux doctrines critériologiques de Kant et d'Aristote. M. Sentroul possède une connaissance profonde du kantisme ; et personne, à notre connaissance, n'a mieux montré la valeur des solutions aristotéliciennes en ces matières délicates et capitales. Il rendrait grand service en publiant une édition française de cet ouvrage, qui n'est pas, nous le répétons, la simple traduction de sa dissertation doctorale, mais un travail nouveau et de large envergure.

M. De Wulf.

Antonio Aliotta, *La reazione idealistica contro la scienza.* Un vol. in-8° de xvi-526 pp. — Palerme, Edit. Optima, 1912.

Le travail de M. Aliotta a été fait pour répondre à une question posée par la Société Royale de Naples en vue de l'attribution du prix Paladini : « On demande une étude sur les principales directions contemporaines touchant la théorie de la connaissance, envisagée spécialement dans ses rapports avec la philosophie scientifique ». La Société a couronné le mémoire.

L'étude est divisée en deux parties : la première est consacrée à l'examen des plus récentes théories sur la connaissance ; la seconde contient un exposé critique des nouvelles théories de la philosophie scientifique concernant principalement les mathématiques et la physique.

La première partie est la plus développée ; elle porte le titre : « La réaction contre l'intellectualisme dans les nouvelles théories sur la connaissance ». Une première section examine la genèse de ce mouvement de réaction dans différents systèmes de philosophie.

Tout d'abord l'auteur étudie le positivisme, spécialement chez Spencer, dans les doctrines duquel on voit se dessiner un premier mouvement antiintellectualiste en tant qu'elles font appel à la foi et au sentiment pour rendre compte de ce qui dépasse l'ordre phénoménal. L'évolutionnisme d'ailleurs dans la mesure où il a contribué à remplacer les concepts mathématiques, si favorables à l'essor de l'intellectualisme, par des concepts empruntés à l'étude de la vie, a influencé la genèse de l'antiintellectualisme.

Il s'arrête ensuite à un examen critique du néo-criticisme, du volontarisme et des théories sur le primat de la raison pratique, en insistant sur leur évolution vers un phénoménisme moniste. L'empiro-criticisme tel qu'il a été exposé par divers auteurs, en particulier par Mach, conduit logiquement aux doctrines contingentistes et pragmatistes, tandis que le néo-hégélianisme anglais évolue vers une sorte d'intuitionnisme mystique et antiintellectualiste.

La section seconde contient l'exposé et la critique des systèmes strictement antiintellectualistes, en premier lieu, de ceux proposés par Bergson, Wilbois, Le Roy, Blondel et dans le domaine des sciences par Duhem. Il conclut contre ces auteurs que le concept, loin d'appauvrir l'intuition, l'enrichit, parce qu'il est une connaissance de l'ordonnance interne des éléments qui la composent et de leurs rapports avec les intuitions voisines.

Cet exposé est suivi d'un aperçu sur le pragmatisme anglo-américain, tel qu'il a été proposé par James, Schiller, Dewey, et sur la philosophie des valeurs, spécialement chez Windelband, chez Münsterberg et chez Royce. Ces dernières théories sont assez longuement traitées.

La troisième section est réservée à faire connaître et à apprécier les nouvelles formes sous lesquelles se manifeste de nos jours l'intellectualisme, à savoir la philosophie de l'immanence de Schuppe, l'idéalisme de la connaissance pure de Cohen, les idées de l'école de

Fries telles qu'elles sont exposées par Nelson, enfin la théorie des objets de Meinong.

Toute cette première partie est intéressante à lire ; l'auteur y fait montre d'une érudition très sérieuse jointe à un réel talent d'exposition, ce qui permet au lecteur de se faire assez aisément une idée des points essentiels des multiples doctrines sur la connaissance, qui ont vu le jour dans ces dernières années.

Les critiques qui accompagnent chacun de ses aperçus, tout en étant forcément réduites, n'en sont pas moins souvent fort justement pensées.

Il est regrettable que l'auteur ne cite pas, parmi les systèmes intellectualistes récents, — il qualifie ainsi toute théorie qui reconnaît la valeur des procédés cognitifs considérés en eux-mêmes, — les doctrines néo-scolastiques avec lesquelles cependant en certains points il paraît être plus d'une fois d'accord. Ajoutons qu'il est difficile, toutefois, de saisir exactement à quelle école de philosophie il se rattache personnellement.

La seconde partie résume les théories récemment proposées sur les mathématiques et les sciences physiques. On y fait connaître d'abord les discussions qui ont surgi à propos des géométries non euclidiennes dans leurs rapports avec une théorie de la connaissance. Les géométries non euclidiennes, tout en n'étant pas fausses en tant qu'elles s'appliquent à des figures idéales, n'ont pas cependant au point de vue de l'espace expérimental la perfection de la géométrie euclidienne. Or, il appartient à l'expérience d'inspirer les directions des recherches spéculatives.

Puis on y examine les tendances doctrinales qui se sont fait jour à notre époque sur les rapports de la logique et des mathématiques, deux sciences que l'auteur considère comme irréductibles l'une à l'autre. Signalons cette idée que la notion de nombre vient de l'analyse de la conscience dans laquelle se constate l'unité réalisée par un ensemble d'éléments.

L'énergétique d'Ostwald et la physique de la qualité défendue par Duhem, qui sont ensuite discutés, doivent être rejetés. Le premier système proposé en opposition au mécanisme finit dans les mêmes errements, en substantialisant l'énergie. D'ailleurs il est inspiré par le phénoménisme dont l'erreur fondamentale est d'exclure toute étude rationnelle de l'expérience. Le deuxième système ne reconnaît pas la valeur de la mécanique rationnelle dans l'interprétation de l'expérience. Or, celle-ci, bien que ne pouvant pas servir à représenter l'intégralité d'un phénomène, restera toujours, grâce au concept de force qu'elle inclut, le fondement de toute interpré-

tation de l'expérience physique. L'auteur donne au mot force le sens de cause d'un phénomène.

Une critique de la théorie anglaise des modèles donne occasion à M. Aliotta d'insister sur la supériorité du concept vis-à-vis de l'image sensible, dans l'élaboration de la science.

La seconde partie du livre se signale par la même clarté d'exposition que la première. Dans celle-ci également plusieurs appréciations sont fort justement faites.

Dans sa conclusion l'auteur insiste sur la nécessité qu'il y a de tenir compte, dans l'édification de la philosophie, de toutes les données connaissables par l'homme, non seulement des données scientifiques mais encore des données morales, sentimentales, artistiques. La compréhension intégrale de l'expérience scientifique suppose la connaissance des activités esthétiques, pratiques, et des attitudes touchant les valeurs de l'âme humaine.

Une remarque en finissant. Qu'une autre fois l'auteur interdise à son éditeur de mettre sur la couverture de son livre un emblème tel que celui que l'on y voit, un singe méditant dans un livre. C'est d'un matérialisme du dernier degré qui indispose le lecteur, fort étonné de trouver ensuite dans le livre la critique des idées qui inspirent une semblable inconvenance.

J. Lemaire.

Emile Bréhier, *Schelling*. Un vol. in-8° de 314 pp. de la collection *Les grands philosophes*. — Paris, Alcan, 1912.

Encore un excellent volume qui vient s'ajouter à la riche collection de M. Claudius Piat.

L'exposition de la philosophie de Schelling offre des difficultés toutes particulières : cette philosophie est inconsistante, progressive, toujours en mouvement et en changement, elle apparaît à son point d'arrivée bien différente de ce qu'elle était au départ ; et même l'idée centrale qui l'anime, et qui devrait en faire l'unité, a subi en cours de route de si profondes modifications, que le lecteur se trouve en face d'une philosophie nouvelle et même de plusieurs philosophies aux tendances assez divergentes.

M. Bréhier ne s'est pas effrayé des difficultés de l'entreprise et il faut reconnaître qu'il circule dans ce dédale d'idées avec l'aisance de quelqu'un qui en a pénétré tous les contours.

Il étudie l'une après l'autre et dans l'ordre chronologique les différentes œuvres de Schelling, et c'est la bonne manière, surtout à l'égard d'un philosophe qui n'atteint jamais la forme définitive de

sa pensée. Il marque les multiples influences qui modifient la direction de cette philosophie : A Leipzig, ce sont les relations avec les physiciens et les mathématiciens, c'est la période de la philosophie de la nature où l'expérience tient une si grande place ; à Iena, c'est le cercle romantique, et sous cette influence plutôt poétique, Schelling conçoit une nature qui doit être une et pleine comme une véritable œuvre d'art et sa pensée aboutit à la philosophie de l'identité. Puis, à Wurzburg, c'est la controverse avec Eschenmayer sur la nature de l'absolu purement rationnel ; ce sont les relations avec Baader qui expliquait d'une manière toute spirituelle et angélique les phénomènes de la nature et trouvait dans l'amour le lien universel des êtres ; ce sont aussi les mécomptes et les chagrins domestiques : tout cela agit à la fois sur l'esprit méditatif du philosophe allemand et sa pensée se teinte de religiosité et de mysticisme ; il sent de plus en plus que l'absolu est trop loin de nous, qu'il est comme un paradis perdu à reconquérir et que la religion est le centre de toute pensée et de toute vie.

Ces évolutions de la théorie, M. Bréhier les suit pas à pas ; il en marque l'origine, le développement, les résultats, aussi l'œuvre qu'il nous présente est-elle bien vivante et nous met-elle en contact immédiat avec la pensée et la personnalité du philosophe allemand. Au fond, conclut-il (p. 302), la pensée de Schelling, sous ses multiples variations, reste bien cohérente et révèle une compréhension de plus en plus totale, humaine, éthique de la réalité. C'est une emprise toujours plus profonde, plus pénétrante des choses par l'intuition. Il sacrifie d'abord la réalité du produit matériel à la réalité des forces dont il est aisé de fixer les tendances centripète ou centrifuge en termes d'intuition. Puis la philosophie de l'identité montre d'une façon générale toutes les forces naturelles s'expliquant par une réalisation de l'intuition. L'identité n'est que la loi que s'impose l'intuition de se retrouver partout égale à elle-même. La loi d'après laquelle notre intuition se produit et se fait, est aussi celle qui règle l'universel devenir, la nature, la conscience et Dieu.

F. Palhoriès.

Le modernisme social. Décadence ou régénération, par l'abbé J. Fontaine. — Paris, Lethielleux.

L'auteur, bien connu par ses ouvrages antérieurs, a entrepris de donner, dans ce livre, une suite à son « *Modernisme Sociologique* ». Il y étudie successivement : les doctrines et les faits sociaux et économiques, l'Etat et les faits sociaux et économiques, l'Eglise et

les faits sociaux et économiques. Montrer l'importance de la philosophie dans le domaine social et économique, et, partant, réfuter ceux qui méconnaissent implicitement ou explicitement cette importance; définir la vraie philosophie sociale et partant réfuter ceux qui adoptent et enseignent, consciemment ou inconsciemment, une philosophie sociale erronée ; enfin indiquer la mission et l'attitude de l'Eglise vis-à-vis de la société civile, de l'Etat, du socialisme sous ses différentes formes : tel est le plan de l'ouvrage de M. l'abbé J. Fontaine. Certes nous sommes heureux d'entendre l'auteur proclamer l'influence des systèmes philosophiques en matière sociale ; avec lui nous disons hautement que *les grandes idées directrices* — mais elles sont, selon nous, peu nombreuses — doivent être ici et sont nécessairement des idées philosophiques. Mais M. l'abbé J. Fontaine n'est-il pas porté à exagérer le rôle qui revient aux principes philosophiques dans la solution d'une foule de questions qui seraient plutôt d'ordre contingent : contrat collectif, arbitrage, syndicat obligatoire ou libre, assurances ouvrières, politique commerciale ou fiscale, etc. ? D'autre part, M. l'abbé Fontaine poursuit, avec une belle vigueur de raisonnement, tout ce qui lui semble opposé à la saine philosophie sociale. Mais les textes de ceux qu'il combat et qu'il appelle « catholiques sociaux », « démocrates chrétiens » (dénominations hélas bien vagues, puisque *par elles-mêmes* elles ne signifient rien ou quasi rien) ne seraient-ils parfois susceptibles de recevoir une interprétation différente de celle que l'auteur leur donne, une interprétation telle que l'accord ne serait pas tout à fait impossible ? M. l'abbé Fontaine montre lui-même, au début de son livre, qu'un mot comme le mot « égalité » peut être pris dans des sens bien différents ; qu'il y a l'égalité « sociale », l'égalité « métaphysique ». Surtout en matière de conférences, (et l'auteur invoque fréquemment des extraits de conférences) les termes sont si souvent employés sans précision suffisante ! Ce sont là des points, d'ailleurs, sur lesquels il est impossible d'engager une discussion quand on n'a pas suivi de près — et nous sommes dans ce cas — les comptes rendus de réunions et semaines sociales, auxquels l'auteur fait à maintes reprises allusion.

G. Legrand.

de la Vaissière, S. J., *Cursus philosophiae naturalis*. 2 vol. in-8° de 343 et 399 pp. — Paris, Beauchesne, 1912.

L'auteur entend par philosophie naturelle la partie de la philosophie qui étudie les êtres qui tombent sous l'expérience humaine.

Il la divise en six livres traitant respectivement des corps inorganiques, de la vie végétative en général, de la vie sensitive chez l'animal et chez l'homme, de la vie intellectuelle, du composé humain, enfin de l'Univers.

Chaque volume est divisé en deux parties d'importance presque égale ; la première comprend un exposé systématique inspiré par les principes de la philosophie scolastique, bien que l'auteur nous paraisse recourir trop, dans son argumentation, à l'intervention de la cause première. Dans la première partie du premier volume, on trouve traités les matières des deux premiers livres de la philosophie naturelle ; dans celle du second, les questions se rapportant aux quatre autres.

La seconde partie de chaque volume contient un bref exposé, constitué principalement à l'aide de citations, des opinions des auteurs modernes sur les questions traitées dans la partie systématique correspondante ; une courte critique l'accompagne généralement. Des numéros placés dans les paragraphes de la première partie renvoient aux paragraphes de la deuxième. Cette manière de procéder n'est peut-être pas heureuse ; toutefois l'auteur a le mérite de mettre à la disposition de ses lecteurs une sérieuse érudition, grâce à laquelle il leur est permis de se faire une idée des théories non scolastiques contemporaines.

La partie systématique est généralement traitée d'une façon condensée, presque à l'excès. Il faut louer l'auteur d'y poser et d'y examiner plusieurs questions tout à fait actuelles. Citons celle de la valeur des mathématiques, posée à propos de l'étude de l'espace ; celle de la valeur des lois de la mécanique, des lois et des théories physiques, traitée à propos de l'examen des activités des corps ; celle de la portée de l'évolutionnisme, examinée à propos de l'étude de l'Univers. En psychologie signalons, entre autres, les chapitres consacrés à l'étude des états affectifs, de la connaissance intellectuelle, de la personnalité humaine et du caractère.

Le cours du R. P. de la Vaissière est un des meilleurs manuels de philosophie scolastique parmi ceux qui ont paru ces dernières années, et mérite d'être recommandé. L'auteur, qui a conscience des besoins de la philosophie actuelle, s'efforce d'y répondre, dans la mesure où le permettent les nécessités, qu'il faut déplorer, d'un enseignement de matières philosophiques multiples et diverses.

J. Lemaire.

J.-B. Saulze, *Le monisme matérialiste en France.* Un vol. in-8° de 182 pp. — Paris, Beauchesne, 1912.

L'étude de M. Saulze est consacrée spécialement à l'examen de trois systèmes : le monisme hylozoïste de M. Le Dantec, l'ondulationnisme de B. Conta et l'atomisme dynamique de Mlle Cl. Royer.

C'est principalement le système de M. Le Dantec que l'auteur considère. Après avoir rapidement fait connaître la mentalité de ce savant, il entreprend d'abord le travail ingrat, mais qu'il mène à bonne fin, d'exposer les quelques idées principielles de son système, perdues dans ses nombreuses et prolixes publications. Deux principes inspirent son œuvre, le matérialisme universel conçu sous la forme d'un mécanisme universel à caractère mathématique, et un hylozoïsme qu'il faudrait qualifier de préhistorique puisqu'il ne trouve d'ancêtre que dans les doctrines de Thalès de Milet.

A côté de ces deux idées maîtresses se rencontrent quelques conceptions touchant la psychologie, la morale et la religion que l'on ne pourrait pas même rattacher aux premiers âges de la philosophie tant elles sont rudimentaires.

La critique que M. Saulze fait ensuite du mécanisme universel et de l'hylozoïsme de M. Le Dantec contient, à côté de considérations entièrement pertinentes contre les thèses de cet auteur, d'autres d'une portée plus générale, parmi lesquelles il faut signaler celles qui se rapportent à l'insuffisance de la méthodologie mathématique pour embrasser tout le connaissable de l'univers.

L'ondulationnisme de B. Conta est plus riche en idées, mais ce ne sont que des idées, que l'hylozoïsme de M. Le Dantec. Conta appelle onde l'ensemble des phases de l'évolution d'un être qui passe lentement d'un état inférieur à un état supérieur, pour, ensuite, par une voie inverse, retomber à un état inférieur. L'univers, réalité une, est représentable par une vaste onde, elle-même formée d'un nombre indéfini d'ondes élémentaires. Tout ce système est clairement exposé et réfuté par M. Saulze.

L'atomisme dynamique de Mlle Royer contient quelques bonnes critiques des conceptions atomiques mécanicistes, mais son essai d'interprétation de l'ensemble des phénomènes physiques et biologiques est totalement insuffisant.

Dans un appendice, l'auteur signale le monisme biologique dépourvu d'originalité de M. Jules Soury et du docteur Julien Pioger. Une importante bibliographie termine le livre intéressant et d'une lecture agréable de M. Saulze.

J. Lemaire.

Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen. Eine akademische Antrittsrede von Dr jur. Walter Anderssen, privatdocent an der Universität Neuchâtel. — Lausanne und Leipzig, Edwin Frankfurter, 1911.

Voici un résumé des principales idées qui forment la trame de cet intéressant discours d'ouverture.

L'histoire du droit est une branche de la science historique ; l'histoire nous instruit des faits passés et ainsi enrichit nos connaissances ; or, enrichir nos connaissances est un bien en soi, parce que la tendance au savoir est une tendance foncière de notre intelligence ; de là l'attrait particulier de l'inconnu ; outre qu'elle contribue à satisfaire ce besoin essentiel, l'histoire nous permet, par la comparaison de faits multiples, de porter des jugements sur le passé et le présent ; elle nous amène à discerner les causes probables et les conséquences des événements, et par là nous met en mesure de prévoir l'avenir, puis d'agir sur l'avenir (ce qui joint l'utilité pratique à l'intérêt spéculatif) ; grâce à l'étude de l'histoire nous savons par quels moyens nous pourrons rapprocher le monde réel du monde idéal que nous concevons. Transposez ces considérations du domaine historique, en général, dans le domaine particulier de l'histoire du droit et vous saisirez l'importance de cette branche d'étude. Elle aide à comprendre et juger le droit contemporain, à discerner ses causes (à condition que l'histoire du droit baigne dans l'histoire générale), à saisir ses effets. Toutefois l'auteur estime exagérée l'assertion de certains savants qui font de l'histoire du droit une condition *sine qua non* de compréhension du droit moderne.

G. Legrand.

Arthur Bauer, *La conscience collective et la morale.* Un vol. in-16 de la « Bibliothèque de Philosophie contemporaine ». — Paris, Félix Alcan, 1912.

L'Académie des Sciences morales et politiques avait mis au concours pour le prix Bordin, à décerner en 1911, la question suivante : *De la place qui doit appartenir à la morale aux divers degrés de l'enseignement public.*

Le présent ouvrage contient la première partie d'un mémoire qui a obtenu le prix (en partage). L'auteur s'est attaché à mettre en relief la notion et la valeur de la morale, à déterminer la nature du bien moral, à établir la réalité du devoir, et enfin, à indiquer les moyens les plus propres à la réalisation du bien et du devoir. Ce

livre, bien écrit, est intéressant, quoique les idées développées ne nous semblent en général ni très neuves, ni très profondes. La morale que M. Bauer professe est positive et relativiste. Le concept d'un être absolu, principe et fin de l'ordre moral, en est totalement banni. Avec pareil système, impossible d'assigner un fondement solide et d'assurer une efficacité pratique réelle, aux règles qui doivent assurer la réalisation du bien et du devoir.

Une contradiction affecte la thèse principale, l'idée-maîtresse de ce livre, celle-là même qui en a inspiré le titre. L'auteur place le critère de la moralité, et le principe de l'obligation morale dans la *Conscience collective*, qu'il n'hésite pas à mettre au-dessus des consciences individuelles, faillibles et sans autorité, et qu'il déclare « seule capable de déterminer le véritable bien, et de dicter des arrêts obligatoires » ; car « cette conscience collective est en quelque sorte la voix de l'humanité, une voix pleine d'autorité, parce qu'elle est l'expression de la sagesse de tous les temps » (pp. 56-57). Mais qu'est la conscience collective ? L'auteur oserait-il prétendre qu'elle possède une existence réelle en dehors des consciences individuelles dont elle désigne le groupement ? Et si chaque conscience, lorsqu'on l'envisage isolément, ne peut discerner le bien véritable, ni imposer son jugement à la volonté, comment la collectivité tout entière, le pourra-t-elle mieux que chacune des consciences individuelles qui la composent ? Comment, dans ce système, l'individu pris à part soi, saura-t-il que tel acte qu'il veut poser, ou tel autre dont il veut s'abstenir, est conforme au dictamen de la conscience collective ? La thèse fondamentale de M. Bauer aboutit à d'inévitables contradictions, et pour ce motif, nous ne pouvons l'admettre.

JOSEPH PETIT.

Theologia naturalis sive Philosophia de Deo in usum scholarum, Auctore BERNARDO BOEDDER, S. J. Troisième édition augmentée et corrigée. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1911. Prix : 5,50 fr. ; relié : 7 fr.

L'auteur admet que les caractères des vérités d'ordre idéal, des possibles en d'autres mots, prouvent immédiatement l'existence de Dieu, Etre positivement nécessaire. Il nous paraît qu'une intelligence quelconque connaissant les choses qui sont, explique suffisamment ces caractères. Ceux-ci ne présentent, en effet, qu'une nécessité hypothétique de rapports, *necessitas in praedicando non autem in essendo ;* qu'une éternité purement *négative*, propre à tout objet d'abstraction intellectuelle. Les vérités idéales ou les possibles

ne sont rien en dehors de l'intelligence qui les connaît. Or, nous n'avons pas la connaissance de l'existence d'une intelligence nécessaire avant de l'avoir démontrée. *In signo priori* à cette démonstration, les caractères des possibles sont fonction de notre intelligence humaine. Produits de celle-ci, ils ne peuvent, sans pétition de principe, nous conduire à affirmer Dieu.

Le P. Boedder défend la valeur de l'argument tiré de l'appétit naturel pour le bonheur. Il y a là également, nous semble-t-il, une pétition de principe. Dieu n'est objet de bonheur que si déjà, par ailleurs, nous savons qu'Il doit exister pour expliquer le monde. La connaissance certaine de son existence est antérieure à notre appétit du divin. Les caractères du devoir moral, d'après l'auteur, postulent un législateur divin. Tel n'est pas notre avis. Que les caractères de la vérité soient pratiques ou purement théoriques, ils s'expliquent suffisamment par les caractères de notre nature humaine rationnelle en voie de se perfectionner. La loi éternelle n'est pas promulguée du dehors. Dieu n'est pas un Législateur à la façon des hommes. Il commande du dedans par les tendances nécessaires de notre nature vers sa perfection propre. Avant d'être l'ordonnance d'un supérieur, la loi morale est la façon constante d'agir de l'être tendant vers sa fin. Il n'y a donc pas là d'argument spécial de l'existence de Dieu.

L'auteur, dans le livre deuxième, traite avec beaucoup de clarté des attributs de Dieu en Lui-même, et dans le livre troisième des opérations divines *ad extra*. Il termine par trois appendices où il expose successivement la théorie thomiste de la prémotion, la critique de l'agnosticisme de Spencer, et la réponse aux objections de Spinoza, Hume et Frédéric Schultze contre l'argument téléologique de l'existence de Dieu.

N. Balthasar.

De veritate fundamentali philosophiae christianae, par V. Del Prado, O. P., professeur à l'Université de Fribourg en Suisse. — Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1911.

Si nous n'avons pas plus tôt rendu compte de ce très important travail, c'est que nous espérions en faire une étude quelque peu étendue : projet que malheureusement nous ne pouvons réaliser encore.

Rarement, à parcourir un livre, nous avons éprouvé un plaisir esthétique aussi intense. Aussi, recommandons-nous vivement l'étude de ce traité de métaphysique vraiment thomiste.

L'ouvrage est divisé en cinq parties. Dans la première, la thèse de la distinction réelle est exposée et prouvée. Dans la deuxième, après avoir exposé l'analogie de l'être, on analyse la notion d'être par essence et d'être par participation. C'est dans cette partie du traité que la doctrine de Suarez est longuement exposée et critiquée. Le fameux chapitre XXXI de sa *Métaphysique* repose sur une équivoque. C'est une véritable opposition de méthode et de conclusions qu'il y a entre la métaphysique du docteur angélique et celle du grand théologien espagnol.

La troisième partie est une théodicée fondée sur l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence. La quatrième a pour objet l'être fini, sa création, sa conservation, son opération ; enfin, la spiritualité de l'ange et de l'âme raisonnable. La dernière partie de l'ouvrage est théologique.

Il nous faut pour le moment nous borner à ce simple exposé des matières. Espérons pouvoir bientôt en étudier en détail le contenu.

N. Balthasar.

Franz Cumont, *The oriental religions in roman paganism,* translated by Grant Showerman. Un vol. de xxv-298 pp. — Chicago, The Open Court, 1911.

Ce n'est ni l'endroit ni le moment d'apprécier, à propos de cette traduction, l'œuvre magistrale de M. Cumont, ni même le raccourci vigoureux qu'offrent, de ses idées générales, « les religions orientales dans le paganisme romain ». Moins encore pourrions-nous songer à faire à leur sujet certaines réserves qui s'imposent peut-être. Pourquoi le traducteur a-t-il cru nécessaire d'enrôler cette œuvre de science dans une croisade pour la « libération de la pensée religieuse ?» Il est mieux inspiré lorsqu'il signale, comme caractéristique de son auteur, l'association de l'esprit germanique et de l'esprit latin : « Teutonic thoroughness and Gallic intuition ».

L. N.

Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation, par M. l'abbé P. Vigué. Paris, Lethielleux, in-12 de 190 pp.

Ce petit volume se recommande spécialement aux cercles d'études et aux conférenciers. Il présente un exposé clair, autorisé, des principes qui doivent régir l'intervention de la famille, de l'Église, de l'État dans l'enseignement et l'éducation. Il est inutile d'insister sur l'importance et l'actualité du sujet traité. L'auteur expose d'abord la doctrine, et cet exposé se divise ainsi : droit de l'enfant, droit de la famille, droit de l'État, droit de l'Église, droit de l'instituteur. Dans une seconde partie, l'auteur a eu l'heureuse idée de critiquer un certain nombre de formules fausses concernant : l'école neutre, l'école laïque, la liberté de l'enfant, l'unité morale. La liberté d'enseignement est évidemment la conclusion du volume.

G. L.

GRAF HERMANN KEYSERLING, *Schopenhauer als Verbilder*. Leipzig, Fritz Eckardt Verlag, 1910.

Dans ce petit volume, l'auteur s'attache à mettre en lumière l'influence néfaste que Schopenhauer a exercée et exerce encore sur tout un groupe de ses admirateurs. Sans doute, la pensée du philosophe allemand fut trop héroïque, trop contraire à l'histoire et trop peu immédiatement utilisable pour que cette influence puisse se comparer à celle qu'exerce Kant ; cependant, par les défauts mêmes de sa théorie, par son manque de cohésion, ses multiples inconséquences, son immoralisme et le vague indécis qui la pénètre, elle a formé toute une génération de dilettantes qui se retrouvent en Schopenhauer comme le croyant se retrouve en son Dieu. Et c'est en cela que ce penseur allemand a fait du mal et mérite le titre de *Verbilder* que lui donne l'auteur.

F. P.

CHRONIQUE.

Décès. — AUGUST DOERING, professeur à l'Université de Berlin, décédé à Oporto (Portugal), à la fin de juin. Principaux ouvrages : *Ueber den Begriff der Philosophie*, 1878 ; *Geschichte der griechischen Philosophie*, 2 Bde, 1903 ; *Die Lehre des Socrates als soziales Reformsystem*, 1895 ; *Die Kunstlehre der Aristoteles*, 1876 ; *Grundzüge der allgemeinen Logik*, I, 1880 ; *Philosophische Güterlehre*, 1888 ; *System der Pädagogik im Umriss*, 1894 ; *Ueber Zeit und Raum*, 1894 ; *Natürliche Sittenlehre*, 1899, etc.

— Dr G. SPICKER, professeur de philosophie à l'Université de Münster, mort le 18 juillet dernier. On connaît de lui : *De dicto quodam Anaximandri philosophi*, 1883 ; *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius*, 1868 ; *Kant, Hume und Berkeley. Eine Kritik der Erkenntnistheorie*, 1875 ; *Ueber das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie*, 1874 ; *Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit*, 1892 ; *Der Kampf zweier Weltanschauungen. Eine Kritik der alten und neuesten Philosophie mit Einschluss der christl. Offenb.*, 1897 ; *Versuch eines neuen Gottesbegriffs, Spencer's Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft*, 1890 ; *Das philosophische Bekenntnis*, 1908, etc.

— La mort d'ANDREW LANG, le brillant et sympathique poète, historien et ethnologue écossais, survenue à la fin du mois de juillet, a causé d'unanimes regrets. Citons son livre : *The Politics of Aristotle, Introductory Essays*, 1884.

— Dr Th. Gomperz, professeur à l'Université de Vienne, né le 29 mars 1832, est décédé à Baden, le 29 août. Son œuvre maîtresse et bien connue est : *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie.* I. Bd., 3. Aufl. 1911, II. Bd., 2. Aufl. 1903, III. Bd., 1. u. 2. Aufl. 1909.

— M. Shadworth Hollway Hodgson, né à Boston (Lancashire), le 25 décembre 1832, est mort le 13 juin 1912. Il était surtout connu pour son ouvrage : *The Metaphysics of Experience*, paru en 1898 (4 vol.). Citons encore de lui : *Time and Space*, 1865 ; *The Theory of Practice*, 1870 ; *The Philosophy of Reflection*, 1878, et de nombreux articles parus dans les Proceedings of the Aristotelian Society et dans le Mind.

— Michel Salomon, né le 7 juin 1858, décédé en juillet dernier, a publié plusieurs ouvrages de caractère philosophique : *Le spiritualisme et le progrès scientifique*, 2 vol., 1900 ; *Taine*, 1903 ; *Auguste Comte*, 1903 ; *Jouffroy*, 1907 ; et en collaboration avec M. P. Bourget, *Bonald*, 1901.

Congrès. — Le quatrième Congrès international d'Histoire des religions s'est tenu à Leyde, du 9 au 13 septembre, sous la présidence de M. Chantepie de la Saussaye.

— Le deuxième Congrès international d'éducation morale s'est tenu à La Haye, le 23 août et les jours suivants. Il comptait environ neuf cents participants.

— Une société vient de se fonder en Allemagne sous le nom de « Gesellschaft für positivistische Philosophie ». Elle se propose de réunir tous les savants qui s'occupent de science expérimentale, et, grâce à leur collaboration, de jeter les bases d'une conception synthétique du monde. Parmi les adhérents, on relève les noms de Mach, à Vienne, de Jensen, à Göttingen, de Schiller, à Oxford. M. Baege, professeur à Berlin, a pris l'initiative de cette association.

Aboutira-t-elle au but proposé? Chacun de ces hommes de science n'aura-t-il pas *sa* conception du monde, et celle-ci s'harmonisera-t-elle avec celle de ses collaborateurs ?

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

EUGÈNE DUPRÉEL. — Le rapport social. Essai sur l'objet et la méthode de la sociologie. Paris, Félix Alcan, 1912. Prix : 5 fr.

GIUSEPPE SAITTA. — Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX con prefazione di Giovanni Gentile. Bari, Gius. Laterza et Figli, 1912. Prix : L. 3,50.

G. SORTAIS. — Traité de philosophie. Paris, P. Lethielleux, 1909 et 1911. Prix : chaque tome 7 fr.

— Histoire de la philosophie. Paris, P. Lethielleux, 1912. Prix : 6 fr.

L. HABRICH. — Psychologie pédagogique appliquée à l'éducation, traduite sur la 4e édition allemande par G. Siméons et Fr. De Hovre. Liége, H. Dessain ; Kempten (Baiern), Jos. Kösel, 1912.

LORENZO MICHELANGELO BILLIA. — L'Esiglio di Sant' Agostino. Torino, Carlo Clausen, Illi Fiandesio e C., successori, 1912.

Dr KAZIMIERZ WAIS. — Obrona Religii katolickiej. Tom II. Czy i jaki Jest Bóg ? (Utrum et qualis Deus sit ?). Przemysl, Nakladem Ksiegarni Andrzeja Juszinskiego, 1912.

— Poczatek zycia (L'origine de la vie). Kraków, Drukarnia Uniwersytetu Jagiell, 1911.

Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität, mit einer Handschriftprobe. Hrsg. von Dr J. Löwenberg. Hegel-Archiv hrsg. von Georg Lasson. Bd I, Heft 1. Leipzig, Félix Meiner, 1912.

ISAAC HUSIK, A. M. Ph. D. — Matter and Form in Aristotle. A Rejoinder. « Bibliothek für Philosophie », hrsg. von Ludwig Stein. 2. Bd. Beilage zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd XXV. Berlin, Leonhard Simion Nf, 1912.

PAUL CHRISTIAN FRANZE. — Das höchste Gut. Führer auf den Pfaden der Vollendung. Archiv für Philosophie. Beilage zu Heft 4 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd XXV. Berlin, Leonhard Simion Nf, 1912.

Abbé JEAN DELACROIX. — Ascétique et mystique. Paris, Bloud et Cie, 1912.

E. A. DE POULPIQUET, O. P. — Le Dogme. Source d'unité et de sainteté dans l'Eglise. Paris, Bloud et Cie, 1912.

JUDAS DE COLOGNE. — Récit de ma conversion. Introduction et notes par A. de Gourlet. Paris, Bloud et Cie, 1912.

GUIDO DE RUGGIERO. — La filosofia contemporanea — Germania — Francia — Inghilterra — America — Italia, « Biblioteca di cultura moderna ». Bari, Gius. Laterza e Figli, 1912. Prix : L. 6,00.

BOHDAN RUTKIEWICZ. — Il Psicomonismo o Monismo psicobiologico. « Piccola Biblioteca scientifica » della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, no 3. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1912. Prix : fr. 0,75.

AGOSTINO GEMELLI. — Recenti Scoperte e recente teorie nello studio dell' origine dell' uomo. 4a edizione. « Piccola Biblioteca scientifica » della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, nº 1. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1912. Prix : fr. 0,75.

G. A. ELRINGTON. — Le leggi dell' eredita. « Piccola Biblioteca scientifica » della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, nº 1. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1912. Prix : fr. 0,75

Dott. A. BRASS et Dott. A. GEMELLI. — Le falsificazioni di Ernesto Haeckel. 2a edizione riveduta ed aumentata. « Biblioteca » della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, Serie C, nº 1. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina. 1912.

LUDOVICO LIMENTANI. — I presupposti formali della indagine etico. « Biblioteca di Filosofia e di Pedagogia ». Genova, A. F. Formiggini, 1912. Prix : L. 7,50.

Sociedad de Psicologia de Buenos-Aires. Volumen II. Anales de Psicologia. Trabajos del ano 1910. Buenos-Aires, 1911.

J. DE LA VAISSIÈRE, S. J. — Eléments de psychologie expérimentale. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912.

Prof. Dr med. BERNHARD RAWITZ. — Der Mensch. Eine fundamental-philosophische Untersuchung. « Bibliothek f. Philosophie », hrsg. von Ludwig Stein. 3. Band. Beilage zu Heft 3 des Archivs für systematische Philosophie, Band XVIII. Berlin, Leonhard Simion, Nf, 1912.

WILHELM SCHNEIDER, évêque de Paderborn. — Preuves de l'Immortalité de l'âme. Adapté de l'allemand par Germain Gazagnol. Paris, Bloud, 1912.

L. LABAUCHE, — Lettres à un étudiant sur la Sainte Eucharistie. Paris, Bloud et Cie, 1912.

H. BREUIL, A. et J. BOUYSSONIE. — Homme. Extrait du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912.

LASPLASAS. — Discurso sobre la Filosofia. Resumen de « Mi concepto del Mundo ». Barcelona, Imprenta Arolas (s. d.).

R. P. M.-A. JANVIER. — Exposition de la morale catholique. Morale spéciale. Paris, P. Lethielleux, 1912.

M. S. GILLET, dominicain. — Innocence et ignorance. Education de la pureté; Paris, Lethielleux, 1912.

M. HORTEN. — Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem arabischen Uebersetzt und erläutert. Bonn, A. Marcus und E. Weber's Verlag, 1912.

R. P. B. PREVEL, SS. CC. — Theologiae dogmaticae elementa ex probatis auctoribus collegit. Editio tertia, aucta et recognita secundum documenta ab Apost. Sede noviter promulgata opera et studio P. M. J. Miquel, SS. CC, 2 Tomes. Paris, P. Lethielleux, 1912.

MAX HORTEN. — Die Metaphysik des Averroes († 1198) nach dem arabischen übersetzt und erläutert. *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, hrsg. von Benno Erdmann, XXXVI. Halle a. S., Max Niemeyer, 1912. Prix : Mk 7.

Dr DON RAFAEL MARIA CARRASQUILLA. — Sobre la Barbarie del Lenguaje escolastico. Bogota, Imprenta Electrica, 1912.

Memorandum de la solemne Distribucion de Premios, Sr Dr D. LEOPOLDO RUIZ, Seminario de Michoacón, 25 de Septiembre de 1912, Morelia.

R. P. MAINAGE, O. P. L'Heure des âmes. Première série : Albert de Ruville — Miss Baker — Johannes Jœrgensen. Paris, P. Lethielleux, 1912.

EMMANUEL KANT. — La Religion dans les limites de la raison. Nouvelle traduction française avec notes et avant-propos par A. Tremesaygues. Paris, Félix Alcan, 1913.

S. DEPLOIGE. — Le conflit de la morale et de la sociologie, 2e édit. Louvain, 1912.

Dr M. HORTEN. — Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi († 1209) und ihre Kritik durch Tusi († 1273). Nach Originalquellen übersetzt u. erlaütert mit einem Anhang : Verzeichnis philosophischer Termini im arabischen. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1912. Prix : 18 Mks.

RENÉ JEANNIÈRE, S. J. — Criteriologia vel critica cognitionis certae. Paris, Gabriel Beauchesne, 1912.

EDUARD MEYER. — Histoire de l'antiquité. Tome 1er : Introduction à l'étude des sociétés anciennes (évolution des groupements humains). Traduit par Maxime David. Paris, Paul Geuthner, 1912.

TABLE DES MATIÈRES

POUR L'ANNÉE 1913.

I. D. Nys. — L'énergétique et la théorie scolastique *(suite et fin)* 5
II. V. Brants. — Les théories politiques dans les écrits de L. Lessius 42
III. L. Du Roussaux. — Le néo-dogmatisme *(suite et fin)* 86
IV. F. De Hovre. — L'éthique et la pédagogie morale de Fr. W. Förster 116
V. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique . 133
VI. M. De Wulf. — Civilisation et philosophie. . 157
VII. F. Palhoriès. — La nature d'après saint Bonaventure 177
VIII. F. De Hovre. — L'éthique et la pédagogie morale de Fr. W. Förster *(suite et fin)* 201
IX. C. Sentroul. — Encore le néo-dogmatisme. — Réponse à M. Du Roussaux 216
X. J. Henry. — Pragmatisme Anglo-Américain et Philosophie nouvelle. 264
XI. A. Pelzer. — Le néo-thomisme italien depuis 1850, d'après M. Gentile 272
XII. L. Du Roussaux. — Observations sur la réplique de Mgr Sentroul 287
XIII. A. Farges. — La notion bergsonienne du Temps. 337
XIV. H. Lebrun. — Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme 379
XV. M. Grabmann. — Le *Correctorium corruptorii* du Dominicain Johannes Quidort de Paris († 1306) . 404
XVI. M. De Wulf. — Ouvrages récents sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident. . . . 419
XVII. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique . 431

XVIII. J. Laminne. — Le principe de contradiction et le principe de causalité 453
XIX. H. Lebrun. — Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme *(suite et fin)* 489
XX. D. Nys. — Le Monisme 515
XXI. J. Lemaire. — L'objet de la Cosmologie . . 536
XXII. Programme des cours de l'Institut supérieur de Philosophie à Louvain. Année académique 1912-13 . 546
XXIII. A. Gemelli. — Une orientation nouvelle de la scolastique 549
XXIV. M. De Wulf. — Le mouvement néo-scolastique . 555
XXV. M. De Wulf. — Nécrologie. Léon de Lantsheere. 563

COMPTES RENDUS 137, 312, 436, 565
CHRONIQUE PHILOSOPHIQUE . . . 153, 334, 449, 579
OUVRAGES ENVOYÉS A LA RÉDACTION 154, 335, 451, 581

TABLE DES OUVRAGES ANALYSÉS PENDANT L'ANNÉE 1912.

Cl. Piat, La destinée de l'homme (M. De Wulf) . . . 134
Th. Ruyssen, Schopenhauer (F. Palhoriès) 137
G. Rensi, Il genio etico ed altri Saggi (Id.) 142
L. Perego, L'idealismo etico di Fichte e il socialismo contemporaneo (Id.) 143
G. Calo, Fatti e problemi del mondo educativo (Id.) . . 145
J. Rogues de Fursac, L'avarice, essai de psychologie morbide (G. Legrand) 146
J. Lottin, Quetelet, statisticien et sociologue (M. De Wulf). 148
Dr Otto Willmann, Didactiek als vormingsleer, naar de 4de duitsche uitgave bewerkt door G. Simeons en Fr. De Hovre (A. Mansion). 149
Dr Th. E. Rolfes, Aristoteles' Nikomachische Ethik (A. Mansion) 150
Dr R. Eisler, Philosophen-Lexicon (M. De Wulf) . . . 151
J. Segond, Cournot et la psychologie vitaliste (J. Lottin) . 152
Dr E. Rolfes, Die Wahrheit des Glaubens : Die natürliche Religion (Moustiers) 152
Henri Berr, La synthèse en histoire (G. Legrand) . . 312
G. Saïtta, La scolastica nel secolo XVI e la politica dei Gesuite (Dr Delescaut) 315
Jose Ingegnieros, Psicologia genetica (J. Zaragüeta) . . 318
Elie de Cyon, Dieu et science (J. Lemaire) 320

A. Vermeersch, La tolérance (G. Legrand) 323
De « Nieuwere » Richting in de Strafrechtswetenschap critisch beoordeeld door F. Tummers (Jos. Petit). . . 325
J. J. Gourd, Philosophie de la religion (A. B.) 326
Dr J. Vander Meersch, Tractatus de Divina Gratia (L. Du Roussaux) 328
Dott. Angelo Martini, I fatti psichici riviviscenti (E. Chiocchetti) 329
Fr. Pius La Scala, Cursus philosophicus ad usum seminariorum (P. Gilbert Remans) 330
Hurerto Gründer, De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis (A. Croegaert). 331
J. de Bie, Philosophia moralis ad mentem S. Thomae Aquinatis (J. L.) 332
Annales de l'Institut supérieur de Philosophie 332
Wissenschaftliche Beilage der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien (D. N.). 333
Dr Georges Surbled, Physiologie de l'esprit 333
Maxime David, Berkeley. 334
H. Osborn Taylor, The medieval Mind (M. De Wulf) . . 419
Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik (Id.) 421
Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode (Id.). 421
J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury (Id.) 424
Franz Baeumker, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit (Id.). 425
N. Balthasar, La méthode en théodicée (Id.) 425
Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik (Id.) . 425
Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam arabum philosophiam temperati antecessores (Id.) 427
Pedro Blanco, Petri Compostellani de consolatione rationis libri duo (Id.) 427
Dr Ludwig Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste (Id.) 428
Dr Clemens Baeumker, Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des Mittelalters (Id.). 429
Rosarius Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin (Id.). 430
Guido Villa, La psicologia contemporanea (A. Michotte) . 436
Georges Legrand, Précis d'économie sociale (Val. Fallon, S. J.) 439
Dr Jos. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (J. Lemaire) 441

HERMANN GRAF KEYSERLING, Unsterblichkeit (F. Palhoriès). 443
H. L. A. VISSER, De Psyche der Menigte (J. Petit) . . 445
JOHN MAC TAGGART, A commentary on Hegel's Logic V. Scheuer) 446
MURAT, Les merveilles du corps humain (Dr J. Van Mollé) . 448
EDMOND PARISOT, Herbert Spencer 448
JUAN HERRERA, Pensamientos filosoficos 448
R. P. KLIMKE, Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen (D. Nys) 515
CHARLES SENTROUL, Kant und Aristoteles, ins Deutsche übertragen von Ludwig Heinrichs (M. De Wulf) . . 133, 565
ANTONIO ALIOTTA, La reazione idealistica contro la scienza (J. Lemaire) 567
EMILE BRÉHIER, Schelling (F. Palhoriès). 570
L'abbé J. FONTAINE, Le modernisme social (G. Legrand) . 571
DE LA VAISSIÈRE, S. J., Cursus philosophiae naturalis (J. Lemaire) 572
J.-B. SAULZE, Le monisme matérialiste en France (J. Lemaire) 574
Dr jur. WALTER ANDERSSEN, Der Wert der Rechtsgeschichte und seine Grenzen (G. Legrand) 575
ARTH. BAUER, La conscience collective et la morale (J. Petit). 575
BERNARDUS BOEDDER, S. J., Theologia naturalis, sive Philosophia de Deo (N. Balthasar) 576
V. DEL PRADO, O. P., De veritate fundamentali philosophiae christianae (N. Balthasar) 577
FRANZ CUMONT, The Oriental religions in roman paganism, trans. by Grant Showerman (L. N.) 578
L'abbé P. VIGUÉ, Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation (G. L.) 578
GRAF HERMANN KEYSERLING, Schopenhauer als Verbilder (F. P.) 579

Supplément à la Revue Néo-Scolastique de philosophie, février 1913.

TABLE ONOMASTIQUE

DE L'ANNÉE 1912.

Abélard, P., 135, 164, 423, 425-427.
Ach, 438.
Acquaviva, 318.
Adamkiewicz, 333.
Adlhoch, 426.
Adrien, 84.
Aenesidème, 153, 155.
Agassiz, 500.
Alain de Lille, 174, 423.
Albert, 84.
Albert de Saxe, 170.
Albert le Grand, 161, 166, 170, 174, 177, 188, 429.
Alegambe, 55.
Alexandre d'Aphrodisias, 432.
Alexandre de Halès, 167, 174, 175, 180, 183, 421, 549.
Alfanus de Salerne, 423.
Alger de Liége, 424.
Alhazen, 154, 429.
Aliotta, A., 336, 567, 570.
Alix, 406.
Anaximandre, 579.
Anderssen, W., 156, 575.
Anselm, 336.
Anselme de Cantorbéry, 173, 333.
Anselme de Laon, 423-425.
Anselmo, 70.
Antonin, 84.
Aquaviva, 81.
Arabi, 582.
Aristote, *passim*.
Arnaldo de Villanova, 434.
Arrhenius, 539.
Augustin, 134, 156, 159, 173, 174, 187, 192, 239, 354, 425, 427, 561, 581.
Aveling, Fr., 136.
Avenarius, 516, 530.
Averroès, 160, 582.
Avicenne, 160, 177-179.
Avingo, M. J., 335.

Baader, 571.
Bacon, R., 164, 170, 173, 331, 421, 428.
Baege, 380.
Baeumker, Cl., 135, 154, 336, 424, 429, 434.
Baeumker, F., 336, 425.
Baïus, 43, 48.
Baker, Miss, 583.
Balfour, 130.
Ballerini, J., 277.
Balmès, 67, 240, 468.
Balthasar, N., 333, 425, 547, 548, 576-578.
Barberis, 275, 286.
Barbier, 494.
Barclay, 73.
Baroni, 434, 435.
Bartholémé l'Anglais, 166.
Barzellotti, G., 155.
Bauch, B., 117, 132, 449, 451.
Baudrillart, A., 155, 157.
Bauer, A., 452, 575, 576.
Bauer, Dr H., 154, 429.
Baumgartner, M., 134, 156.
Baur, L., 428, 429.
Bautain, 283.
Becker, C., 336.
Becker, L., 547.
Bède le Vénérable, 173.
Bekker, 151.
Bellarmin, 43, 48, 50, 52, 54, 65, 66-68, 70, 76, 78, 79, 315.
Beneke, 521.
Berenger de Santiago, 427.
Bergson, H., 134, 264-266, 269, 270, 333, 337-339, 343-345, 347-354, 356, 358, 359, 361-363, 365-373, 375-378, 452, 561, 562, 568.
Berkeley, 156, 334, 362, 579.
Bernard, 420.
Bernard, Cl., 333.
Bernard de Chartres, 167.
Bernard de Clermont, 408.
Bernoulli, Dr, 413.
Berr, H., 312-315.
Bert, P., 322.
Bertazzi, G. G., 452.
Berthelot, 362.
Billia, L. M., 557, 581.

Binder, 163.
Blanc, E., 561.
Blanche, 558.
Blanco, P., 427, 428.
Blondel, 561, 568.
Boden, Dr F., 155, 156.
Boèce, 427, 428, 549.
Boedder, B., 134, 155, 576, 577.
Boehm, A., 117, 215.
Boethius, 179.
Boffito-Oxilla, 407.
Boileau, 221.
Bolzano, B., 153.
Bonald, 580.
Bonaventure, 164, 167, 177, 179-192, 194, 199, 276, 279, 330, 331, 409, 421, 549.
Bonifaz VIII, 404.
Bonnetty, A., 279.
Boscowich, 37, 519.
Bouché, 560.
Boucher, 19.
Boulay, 154.
Bourget, P., 580.
Boutroux, 537.
Bouyssonie, 485.
Bouyssonie, A., 582.
Bouyssonie, J., 582.
Bové, Dr D. Salvador, 451.
Boylac, 561.
Brandts, V., 42-85.
Brass, A., 582.
Bréhier, E., 452, 570, 571.
Breuil, H., 582.
Brou, A., 81.
Brouilhet, Ch., 439.
Brücke, 518, 519.
Bruneteau, E., 336, 433.
Brunetière, F., 123, 214.
Brunhes, 19, 21.
Büchner, 518, 519, 525.
Bulliot, 558.
Burgondio de Pise, 423.
Burgos, P.V., 436, 562.
Busse, 163.
Buzzetti, 277-278.

Cajetan, 42, 68, 70, 100, 251, 258, 284.
Calderon de la Barca, Don Pedro, 452.
Calo, G., 145.
Cappellazzi, A., 277.
Carbonnelle, 37, 519.
Carrasquilla, R. M., 582.
Castelein, A., 154.
Cathrein, V., 65, 134.
Cauchie, 53, 547.
Chantepie de la Saussaye, 580.
Chiappelli, 274.
Clarius, 44.
Clarke, 480, 481.
Clément V, 405.
Cloquet, 548.
Closson, 548.
Coffey, P., 336, 431.
Cohen, 568.
Colle, G., 336, 432.
Colozza, G. A., 451.
Comte, A., 130, 131, 148, 315, 322, 580.
Condorcet, 147.
Constantin l'Africain, 423.
Conta, B., 452, 574.
Cope, 500, 501, 503, 507.
Cornoldi, 275-277, 281, 286.
Costa-Rossetti, 63, 65.
Cournot, 152, 313, 315.
Cousin, V , 135, 152.
Couturat, L., 334.
Crahay, E., 65.
Croce, B., 142, 143, 272, 334, 336, 549, 550, 557.
Croegaert, A., 331, 332.
Cumont, Fr., 578.
Curci, 277.
Cuvier, 489, 490.

Dalton, 539.
Daniels, 424, 434.
Dante Alighieri, 166, 167, 170, 211, 451.
Darwin, 322, 333, 379, 380, 394, 397, 398, 402, 494, 497, 498, 589, 510, 513.
David, 71.
David, M., 156, 334, 583.
De Backer, 54, 55, 472, 476.
De Bie, J., 332.
de Block, 55.
de Broglie, 95.
de Caylus, D., 452.
de Coninck, 51.
Decraene, G., 557.
de Cyon, E., 320, 321, 335.
De Feller, 55.
Defourny, M., 432, 546-548
de Fursac, J. Rogues, 146, 147.
De Ghellinck, 424.
de Gourlet, A., 581.
de Grazia, 276-279.
de Heen, 12.
Dehove, 427, 560.
De Hovre, F., 116-132, 149, 201-216, 548, 581.
de Jongh, H., 43-45.
Delacroix, J., 581.
Delage, 402, 403, 491, 495, 496, 501, 509, 513.
de Lamattrie, 518.
De Lantsheere, L., 563-565.
de Lapparent, 544.
de la Servière, J., 67.
Delaunay, 560.
de la Vaissière, J., 451, 572, 573, 582.
de la Vallée-Poussin, 548.
de Lehen, 66, 76.
Delescaut, Dr, 315-318.
del Prado, V., 134, 577.
Del Vecchio, 142.
de Margerie, 467, 468, 470, 471.
De Montpleinchamp, 60.
De Munnynck, 561.
de Narfon, J., 155.
Denifle, 287, 404-406, 430.
Denifle-Chatelain, 404.
Denzinger-Bannwart, 280, 283.
Deodat, 562.
de Pascal, 66.
Depéret, 489.
Deploige, S., 332, 432, 546-548, 562, 583.
de Poulpiquet, E. A., 581.
Dequin, Th., 156.
de Ram, 47, 52, 65, 58.
de Régnon, Th., 137, 468, 486.

de Ruggiero, G., 581.
de Ruvllle, A., 583.
de San, 354, 564.
Desan, 471.
Descartes, R., 7, 8, 117, 237, 239, 240, 248, 297, 321.
de Sinéty, 498.
Deter, C. J., 336.
Detillieux, A., 155.
Deussen, P., 334, 521.
de Vareilles-Sommière, 66, 68.
de Vernulz, 78.
De Vries, 394, 398.
Dewey, J., 268, 568.
De Wulf, M., 133-137, 148-149, 151-152, 157-176, 179, 195, 264, 410, 416, 419-436, 547, 548, 550, 555-567.
d'Holbach, 518.
Diès, A., 548, 568.
Dilthey, W., 154.
Döring, A., 335, 579.
Domet de Vorges, 425, 468, 469.
Dominicus Gundissalinus, 174, 175, 434.
Dominique, 161.
Donat, 169.
Dostoïewsky, 211.
Driesch, 382
Du Bois-Reymond. 11.
Duhem, P., 7, 8, 13-15, 537, 568, 569.
Duns Scot, 136, 164, 167, 169, 172, 187, 219, 421, 549, 561, 562.
Dupréel, E., 581.
Durkheim, 314, 315.
Du Roussaux, L., 86-114, 216, 287-312, 328-329.

Eckhart, 429.
Egidio Colonna, 407.
Egidius de Roma, 406.
Ehrenfels, 128.
Ehrle, 409.
Eimer, 501.
Eisler, Dr R., 151, 521, 526.
Elliot, G., 211.
Elrington, G. A., 582.
Emerson, 204.
Enriques, F., 334.
Erdmann, B., 87, 88, 90, 95, 274, 282.
Ermoldus Nigellus, 429.
Eschenmayer, 571.
Etcheverry, 66.
Etienne de Langton, 423.
Etienne Tempier, 407.
Eucken, R., 117-119, 123, 124, 167, 451, 557, 564.
Eudes, J., 154.
Eugène IV, 42.
Ewald, O., 333.
Exner, 375, 513.

Faguet, E., 240, 560.
Fallon, Val., 439-441.
Farabi, 175.
Farges, A., 337-378, 472.
Favre, L., 67, 68.
Fechner, 524.
Feldman, 48.
Fénelon, 157.
Ferretti, 66.
Ferris, 516.
Fichte, 143, 144, 443, 451, 523.
Fiedler, F., 414.
Fischer, J., 424, 425.
Fischer, K., 138, 447.
Flügel, 136.
Foerster, F. W., 116-132, 201, 204, 206-216.
Fontaine, J., 155, 571, 572.
Foppens, 46, 55.
Forel, 128.
Forjet, J., 547.
Fouillée, A., 343, 368, 449, 450, 516, 521.
Fourier, 149.
Fox, 561.
Franchi, A., 277, 471.
François d'Assise, 160, 161, 409, 420.
François de Victoria, 68-70, 83.
Frank, Ph., 333.
Franze, P. C., 581.
Frick, 134.
Fries, 569.
Frischeisen-Kochler, M., 336.
Fuzier, 470.
Galea. 276.
Gardeil, A., 335, 336.
Garrigou-Lagrange, 424, 461, 474-476, 478.
Gatterer, M., 155.
Gautier de St-Victor, 424.
Gayraud, H., 137.
Gazagnol, G., 582.
Gemelli, Dr A., 549-557, 582.
Gentile, G., 133, 143, 145, 154, 272-275, 277-287, 549, 557, 558, 562, 581.
Geoffroy-St-Hilaire, 490, 500.
Geyer, 135.
Geyser, Dr J., 336, 441, 442.
Giacopone de Todi, 409.
Giard, 501.
Gilbert de la Porrée, 177, 423, 427.
Gilles de Lessines, 195.
Gilles de Rome, 180, 406-408, 429.
Gillet, M. S., 548, 582.
Gillet, P., 215.
Gioberti, 278.
Giotto, 160.
Gisbert Masius, 56.
Gladstone, 126.
Glanvill, 336.
Godefroid de Fontaines, 162. 179, 407.
Goethe, 121, 157, 211.
Goettler, J., 413.
Goldschmidt, 491, 495.
Gomperz, Th., 580.
Gotthelf, 211.
Goudin, 347.
Gourd, J. J, 325.
Goutay, E., 156.
Grabmann, 134, 135, 168, 404-418, 421-424.
Graf, G., 429.
Grasset, 333.
Gredt, J., 134, 156.
Grotius, 316.
Gründer, H., 331.
Grunwald, 424, 434.
Günther, 285.
Guido Abbas, 175.
Guido d'Orchelles, 423, 424.

Guillaume d'Auvergne, 167, 174, 421.
Guillaume de Champeaux, 423.
Guillaume de la Mare, 406-410, 415, 417.
Guillaume de Mackefield, 416.
Guldberg, 544.
Gutberlet, 431, 473.
Gutmann, Dr J., 154, 429.

Haacke, W., 520, 525.
Habrich, L., 117, 213, 215, 581.
Haeckel, E., 128, 206, 322, 494, 516, 520, 582.
Haenel, G., 413.
Hamel, 49.
Hamelius, J., 43.
Hansen, 499.
Harnack, 406.
Hartmann, 522.
Hatschek, B., 333.
Hauréau, 135, 176.
Hedde, 135, 336, 432, 434.
Hegel, 143, 446, 447, 449, 523, 550, 553, 581.
Heinrichs, L., 133, 154, 565.
Henri Aristippe, 423.
Henri Bate, 170.
Henri de Brabant, 428.
Henri de Gand, 167, 179, 421.
Henry, J., 264-272.
Henry, L., 539.
Herbart, 449, 521.
Herbst, 382.
Hermès, 285.
Herrera, J., 448.
Hertwig, 322, 382, 383.
Hervé de Nédellec, 408, 411, 412.
Hirn, 32.
Hobbes, 202, 480.
Hodgson, S. H., 580.
Höffding, 536, 537.
Honorius d'Autun, 420.
Hoogveld, J., 436.
Hornich, R., 336.
Horten, M., 582.
Hürter, 55.
Hugo da San Vittore, 452.
Hugon, 134.
Hugo Ripelin, 429.
Hugues de St-Victor, 168, 420, 423.
Hugues d'Ostie, 416.
Hume, D, 336, 464, 480-482, 526, 556, 577, 579.
Hurter, 404.
Husik, I., 581.
Huvelin, 340.
Hyacinthe de Ferrari, 278.

Ingegnieros, J., 318-320.
Isaak ben Salomon Israeli, 154, 429.
Isidore de Séville, 173, 427.

Jacopo Sadoleto, 155.
Jacquart, C., 333, 548.
Jacques de Venise, 423.
Jaeger, 390, 394.
Jahjâ ibn Adi, 429.
James, W., 134, 214, 264, 266, 268, 271, 568.
Janet, P., 101.
Janssen, R., 335, 430.
Janssens, 548.
Janssens, E., 548.
Janssens, P., 215.
Janvier, M. A., 155, 582.
Jean de Cornouailles, 424.
Jean Damascène, 424.
Jean de la Rochelle, 177, 180.
Jean de Lichtenberg, 411.
Jean de Naples, 408.
Jean de Paris, 405-407, 409-411, 413-416.
Jean de Salisbury, 174-423.
Jeanjean, 561.
Jeannière, R., 563, 583.
Jean Quidort, 405, 406, 410, 411, 414, 415, 417.
Jean Scot Eriugène, 421.
Jean van Maldere, 44.
Jensen, 580.
Jeremias, 211.
Jerusalem, 526.
Joachim de Flore, 424.
Joannes de Clapoel, 410.
Joannes de Crapuel, 409.
Joannes de Crapuell, 410.
Joannes Parisiensis, 404, 412-414.
Joannes Pungens-Asinum Parisiensis, 404.
Joergenssen, J., 548, 583.
Johannes de Soardis, 404.
Johannes Parisiensis, 404, 413.
Johannes Quidort, 404,
Johannes Surdus, 404.
John Peccam, 417.
Jouffroy, Th., 152, 580.
Joule, 33.
Judas de Cologne, 581.
Juste-Lipse, 58.

Kaisin, 547.
Kammerer, 499.
Kant, I., *passim*.
Kaufmann, 232.
Key, E., 128, 206.
Keyserling, H. Graf, 443-445, 579.
Kidd, B., 123, 126, 214.
Klebs, 506.
Kleutgen, 115, 468.
Klimke, 37, 515, 516.
Krebs, Dr D. E., 335, 434.
Krus, F., 155.
Kuhlmann, B. C., 335.
Kurth, G., 85, 548.
Kwolson, 520.

Labauche, L., 582.
Lachelier, 521.
Lacordaire, 202.
Ladd, J., 526.
La Fontaine, 261.
Lahousse, 474.
Lamarck, 322, 381, 382, 396, 397, 489-494, 496-498, 500, 503, 507, 509, 513.
Lamballe, E., 156.
Laminne, J., 453-488.
Landrieu, 497.
Lang, A., 579.

Laplace, 148, 149.
Larousse, 167.
La Scala, P., 330.
Lasplasas, 582.
Lasson, G., 581.
Latour, M.. 451.
Lavoisier, 18.
Le Bachelet, 43, 52, 67.
Le Bon, 12, 14, 17, 19, 32, 445.
Lebourg, V., 452.
Lebrun, H., 379-403, 489-514, 548.
Le Dantec, 452, 496, 497, 501, 509, 511-513, 574.
Legrand, G , 146-147, 312-315, 322-324, 336, 439, 440, 571, 572. 575.
Leibniz, 321, 373, 488, 519, 521.
Lemaire, J., 320-322, 333, 441-443, 536-546, 567-570, 572-574.
Lemaire, R., 548.
Léon XIII, 277, 282-286.
Léonard de Vinci, 170.
Leonij, L., 410.
Lepidi, 276.
Leroux, 560.
Le Roy, E., 264-266, 270-272, 333, 348, 452, 568.
Lessius, L., 42-46, 48, 55-58, 68, 70, 72, 77, 80, 85.
Leto Alessandri, 409.
Levy, L.-G , 154.
Leys, 46, 47.
Liberatore, 273, 276-279, 468.
Liebert, A., 153, 155.
Liebhard von Prüfening, 424.
Liebmann, O., 335, 449, 451.
Lietzmann, H., 335, 434.
Limentani, L., 582.
Lippens, P., 215.
Lippert, P., 117.
Lipps, 438.
Llull, Ramon, 335.
Locke, 480, 481.
Lodge, 19.
Loeb, 382.
Loewenberg. J., 581.
Lossada, 347.
Lossky, N., 334.
Lottin, J., 148, 152, 156, 332.
Lotzy, 501.
Lozano, Sabino M., 451.
Lull, R., 434, 562.
Lullus, 164.
Luther, M., 51.

Macaulay, 124.
Mach, 7, 8, 10, 14-16, 33, 516, 530, 531, 537, 568, 580.
Mach-Avenarius, 438.
Mackenzie, W., 335.
Macpherson, 562.
Mac Taggart, J., 446, 447.
Maere, R., 548.
Mahieu, 560.
Maimon, S., 153.
Maïmonide, 154.
Mainage, 583.
Malderus, 45, 50. 62, 69, 73, 78, 85.
Malthus, 402, 497.
Mandonnet, 408, 410, 411, 430.
Manegold de Lautenbach, 429.
Manser, G. M., 154, 180, 561.
Mansion, A., 149-151, 333, 432, 537.
Manzer, 152.
Marcello Palingenio Stellato, 336.
Marchesi, 428.
Marcinowski, 520, 525.
Margraff, Dr N., 452.
Mariana, 81, 318.
Maritain, 562.
Martin V, 42.
Martin, J., 155.
Martin, R., 44.
Martin de Fugeriis, 424.
Martin Flach, 406.
Martini, A., 329, 330.
Marx, K., 126, 206.
Masci, 525.
Masnovo, 277, 562.
Mathieu de Aquasparta, 409.
Maumus, V., 562.
Mayenee, 548.
Mayeul Lamy, 156.
Medicus, F., 449, 451.
Medina, 84.
Meinong, 569.
Menendez y Pelayo, 434, 562.
Menzerath, P., 155.
Mercier, D., 149, 216, 224, 229, 253, 553, 555-557, 560, 562-564.
Meunier, A. 547.
Meyer, 66, 82.
Meyer, E., 583.
Michel, 561.
Michelet, 561.
Michel Scot, 175.
Michotte, A., 332, 436-439, 546-548.
Migne, 179.
Minges, P., 137, 421.
Mintré, 152.
Miquel, M. J., 563, 582.
Moisant, 562.
Moïse, 71.
Molière, 157.
Montagne, 561.
Montague, 268.
Montesquieu, 157.
Moore, 561.
Morlais, 560.
Morselli, E., 153.
Moustiers, 152-153.
Münsterberg, 568.
Murat, L., 335, 448.
Murat, P., 335, 448.

Naegeli, 392.
Napoléon, 121,
Nardi, B., 451.
Navarrus, 84.
Nelson, 569
Nernst, W., 538.
Nève, P., 266, 333.
Newmann, 452.
Newton, 513.
Nicolas d'Amiens, 423.
Nicolas Machiavel, 57.
Nicomaque, 150.
Nietzsche, 119 122, 128, 132, 204-206.
Noël, G., 447.
Noël, L., 264, 269, 546, 547.
Noiré, 521.

Noyons, A., 547, 548.
Nussbaum, 390, 394.
Nys, D., 5-41, 354, 515-536, 541, 546-548, 555.

Occam, 421.
Odo d'Ourscamp, 422.
Oerstedt, 524.
Oesterreich, 233.
Ollé-Laprune, 283, 284.
Ollion, 561.
Ossinger, 407.
Ostler, H., 335.
Ostwald, 7, 8, 14, 15, 17, 20, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 128, 516, 519, 537, 569.
Oudin, 407, 410.
Owen, R , 124.

Pace, 561.
Pacheu, J., 451.
Packard, 500.
Palhoriès, F., 137-146, 177-200, 443-445, 570-571.
Palmieri, 37, 275.
Parisot, E., 156, 448.
Pascal, 202.
Pasquier, 548.
Pasteur, 490
Patrignani, 55.
Paulsen, 521, 526, 564.
Payot, J., 117, 123.
Pecci, J , 276.
Pègues, 435.
Pelzer, A., 133, 272-287, 408, 432.
Perego, L., 143-145.
Perez, 72, 78, 80.
Perrin, 538.
Pesch, 473, 562.
Petit, J., 325-326, 445-446, 575-576.
Petrescu, N , 336.
Petrone, 142.
Petronievics, B., 451.
Petrus Cantor, 424.
Petrus Comestor, 424.
Petrus Compostellanus, 427.
Petrus Micha, 427.
Petrus Pomponatius, 579.
Petzoldt, 531.
Piat, Cl., 134, 137, 154, 558, 570.
Picard, 12, 33.
Picart, J., 155.
Picavet, 165, 561.
Pic de Mirandola, 543.
Pie IX, 280,
Pie X, 345.
Pierre Damiani, 163.
Pierre de Capoue, 424.
Pierre de Poitiers, 423, 424.
Pierre de Tarantaise, 187, 188.
Pierre Du Bois, 166.
Pierre le Chantre, 423.
Pierre Lombard, 43, 414, 423, 424, 427.
Pillon, 481.
Pioger, J., 574.
Pius X, 154.
Platon, 142, 153, 377, 450, 521, 550, 561.
Plotin, 179, 561.
Poincaré, H., 449, 450, 537.
Poincaré, L., 16, 17, 19, 31, 32.
Poncelet, A., 45.
Pope, H., 452.
Porphyre, 135.
Praepositinus, 421, 424.
Prantl, 404, 410.
Prevel, B., 563, 582.
Pries, 449.
Prins, 325.
Priscien, 169.
Prisco, 278.
Proclus, 160, 174.
Protagoras, 111, 142.
Proust, 539.
Provazek, 499.
Przibram, H., 333.
Pseudo-Denys, 428.
Ptolémée, 435.

Quetelet, 148, 149, 156, 333.
Quétif, 407, 409, 410.
Quétif-Echard, 404, 405, 409.

Rackl, Dr, 408, 410.
Raimbert de Lille, 426.
Ramière, 281.
Ramsay, 538.
Ransy, 332.
Raoul de Longo Campo, 168.
Rasi, 583.
Ratzenhofer, 519.
Ravaisson, 135.
Rawitz, Dr B., 582.
Raymond, 160.
Regius, 51.
Reiners, 425-427.
Reinhold, 153, 155.
Remans, G., 330-331.
Renouvier, 481, 516.
Rensi, G., 142, 143.
Renz, Dr O., 154.
Rey, 5, 6, 12.
Ribadeneira, 57.
Richard Clapoel, 410.
Richard de St-Victor, 168, 421.
Richard Klapwell, 409, 410, 415, 416.
Riehl, 321, 565, 566.
Ritter, S., 155.
Robert, G., 423.
Robert de Courçon, 423.
Robert de Melun, 423.
Robert d'Erfort, 416.
Robert Grossetête, 166, 331, 428.
Robertus Bononiensis, 417.
Rodès, L., 154.
Rolfes, Dr E., 150-152, 432, 434.
Roretz, K., 333.
Roscelin, 135, 425, 426.
Rosmini, 278.
Rossignoli, J., 277.
Rothe, T., 66.
Roupain, E., 156.
Rousseau, J.-J., 65, 125, 316, 562.
Roux, W., 381, 382, 384-386, 388, 389, 398-400, 496, 498, 512.
Royce, J., 134, 334, 568.
Royer, Cl., 452, 574.
Rubius, 354.
Ruge, 334.
Ruiz, Dr, D. L., 582.
Rutkiewicz, B., 581.
Ruyssen, Th., 137-139.

Saadja, 429.
Sabatier, A., 134.
Saitschick, R., 122.
Saïtta, G., 315, 318, 435, 549, 550, 557, 558, 581.
Salimbene, 420.
Salis-Seewis, 275.
Salomon, M., 580.
Sanseverino, G., 273, 275, 276, 278, 279.
Sante de Sanctis, 153.
Saulze, J. B., 452, 574.
Sbaralea, 409.
Schelling, 449, 452, 523, 570, 571.
Scheuer, V., 446-448.
Schiller, F. C., 264, 266-268, 336, 557, 568, 580.
Schindele, 178.
Schmid, 470.
Schmied-Kowarzik, W., 333.
Schneider, Kar., 177, 503.
Schneider, W., 582.
Scholz, R., 404-406.
Schoofs, L., 50, 54, 55.
Schopenhauer, A., 130, 137-141, 157. 203, 204, 211, 334, 447, 449, 516, 522, 560, 579.
Schreiber, 232, 427, 431.
Schultze, Fr., 577.
Schulze, G. E., 153, 155.
Schuppe, 568.
Scot, 354.
Scotus, 347.
Scribani, Ch., 51, 58, 71, 78, 80.
Segond, J., 152, 561.
Senderens, 561.
Sentroul, Ch., 133, 155, 216-263, 287-312, 557, 565-567.
Sertillanges, 434, 561.
Shakespeare, 211.
Shearman, A. T., 156.
Showerman, Grant, 578.
Sibenaler, 547, 548.
Siegel, K., 333.
Sierp, 115.
Siger de Brabant, 154, 167, 176, 408, 410, 421, 451.
Siger de Courtrai, 169.
Sighele, 445.
Signoriello, N., 278.
Siméons, G., 117, 149. 581.
Simon de Tournai, 424.
Socrate, 128, 252, 579.
Sommervogel, 47, 54, 55, 76.
Sordi, D., 278.
Sortais, G., 581.
Soury, J., 452, 574.
Spallanzani, 508.
Spearman, 136.
Spencer, H., 130, 131, 156, 448, 495, 498, 501, 568, 577, 579.
Spicker, G., 579.
Spinoza, 534.
Stams, 406, 407, 411, 416.
Stas, 539.
Stein, L., 155, 321, 581, 582.
Stern, V., 333.
Stoehr, A., 333.
Stoll, 445.
Stout, 268.
Stuart Mill, 556.
Stumpf, 438.
Sturt, 268.
Suarez, F., 43, 47, 48, 50, 53, 54, 61, 62, 65, 66-71, 78, 79, 81, 275, 315, 316, 347, 354, 435, 460, 557, 578.
Surbled, G., 333, 335.
Susemihl-Apelt, 151.

Taine, H., 265, 426, 448, 556, 580.
Talamo, 276, 286.
Taparelli d'Azeglio, 66, 273, 276, 278
Tarde, 315, 445.
Taylor, H. O., 419-421.
Telesio, B., 144, 336.
Térence, 563.
Thalès de Milet, 574.
Thierry de Fribourg, 174, 429.
Thiéry, A., 547, 548.
Thomas d'Aquin, *passim*.
Thomas de Strasbourg, 429.
Thomas de Vio, 42.
Thomas Stapleton, 49.
Thomson, 6, 21.
Tocco, 274.
Tomasini, 409.
Tongiorgi, 240-243, 275, 299, 300, 304, 473.
Tornatore, 286.
Torrentius, 49.
Travaglini, 281.
Tremesaygues, A., 583.
Tribbechovius, 163.
Troilo, E., 336, 451.
Tulden, T., 68, 78.
Tummers, F., 325, 326.
Turner, 561.
Tusi, 583.
Uccelli, 276.
Ueberweg-Heinze, 410.
Ulrich Engelberti, 429, 430.

Vacherot, 521.
Vahle, 526.
Vaihinger, 274, 565.
Van den Gheyn, 51.
Vandenheuvel 548.
Van der Burch, 56.
Vander Meersch, J., 328.
Vanderpol, A., 83.
Van Hamel, 325.
Van Mollé, Dr J., 448.
Van 't Hoff, 12.
Varisco, B., 452.
Vasquez, 50.
Venturoli, 281.
Verlaine, 451.
Vermeersch, A., 322, 324, 336.
Verweyen, 136, 421, 425.
Vigué, P., 336, 578.
Villa, G., 153, 436, 438, 439
Vinati, 276, 470.
Vincent de Beauvais, 166, 175.
Visser, H. L. A., 155, 445, 446.
Vogt, 518, 525.
Voisine, 558.
Von Aster, V., 134, 156.
Von Baer, 514.
Von Hartmann, E., 449.
von Hertling, 213.
von Liszt, 325.
von Wettstein, 499, 501.

Waage, 544.
Waffelaert, 62.
Wagner, M., 495.
Wais, K., 581.
Wallace, 380.
Walter, 48.
Ward Broddley, 521.
Weber, 434.
Weygandt, 445.
Weissmann, 381, 389-399, 401-403, 496, 498, 501, 504, 509, 513.
Wilbois, 568.
Willaert, 53.
Williard Gibbs, 544.
Willmann, Dr O., 149, 150, 214.
Windelband, W., 334, 568.
Wirth, 438.
Witelo, 170, 424.
Wolf, 169.
Wundt, W., 117, 522, 526, 528.
Wurm, A., 117, 215.
Wurtz, 539.
Wyns, 51, 54, 55, 61.
Wynsius, 49.

Yves de la Brière, 67.

Zacchi, 276, 280.
Zamboni, G., 335, 434, 435.
Zaragüeta, J., 318-320.
Zeiller, J., 65.
Zénon, 349, 365.
Zigliara, 276, 468.
Zypaeus, 78, 80.